بازخوانی اسپنوزا در کلام ساموئل الکساندر

(جوهر اسپینوزایی در تقابل با نظریه حرکت ، فضا-زمان و اولوهیت الکساندر)

برداشتی از صالح یحیی پور

فهرست مطالب

مقدمه

باروخ اسپینوزا در نوامبر ۱۶۳۲ در آمستردام به دنیا آمد. او بزرگ شده در خانواده ای از یهودیان پرتغال بود که در اواخر قرن شانزدهم به اجبار به هلند مهاجرت کرده بودند. باروخ در مسیر تحصیل در جامعه ی یهودی آمستردام و در تطابق با آداب و سنن یهودی پرورش یافت. در سنین جوانی در معاشرت با اساتید و متفکران یهودی، مُبادی به آداب دینی یهود؛ به تدقیق، تورات را فراگرفت و همچنین تلمود را نیز به آب فهم شویاند و هرچه بیشتر با عرفان یهودی کابالا وقت سپری کرد.

با توجه به درک بیشتر و پختگی تفکر ، باروخ بازوان ناتوان پذیرش خود را در مقابل کلام مقدسِ سربرگرفته از یهودیت، ناتوان انگاشت و به تکرر و تعدد و البته تعمدی آمیخته به شجاعت و جسارت افکار متفاوت خود را با دیگران در میان گذارد .

بیست و چهار سال نداشت که محاکمه ای برای ترد او رخ داد که شاید سخت ترین در نوع خودش بود. این ارتداد به اجماع شورای یهودیت درآمد و او به شدت تکفیر، مرتد و رانده شد تا در سال ۱۶۵۶ به لطف این نفرین نامه به جنوب آمستردام رانده شده و به عدسی تراشی روی آورد و اینگونه بود که باروخ که در یهودی به معنی بخشیده و آمرزیده شده است به بندیکت در همان مفهوم لغوی تغییر نام داد.

در مواجهه با هر موضوعی در کهکشان اسپینوزا، چیزی که بیشتر از هرچیز برجسته است؛ فهم مفهوم جوهر است و این ابتدای تمام کنکاش ها و تعمق های فلسفی در باب اوست. جوهر همان است که هرچه هست در خود است و به خود به تصور می آید و البته عامل تصور یافتن هرچیزی است و هیچ چیز با او یکسان نیست.

نوعی این همانی جوهر که همان خداست و اسپینوزا آن را طبیعت به شکل طبیعتی طبیعت ساز و طبیعتی طبیعت پذیر می بیند و این نامتناهی، ستون فلسفه اسپینوزا است.

همان که مبنای ربط بین موضوع (وجود) و محمول (تصور) است و به دلیل وحدت وجود و ماهیت خدا و یک تویی آن با طبیعت، خدا بین تصـورات ما از ابژه های متفاوت و فعلیت آن ها مرتبط و منطبق گردد.این همان عامل غیظ و غضب و والدِ حرِم[1] متولیان کنیسه بود.

حال این خدایی که کل تام و نامتناهی است و همه چیزدر آن است و با طبیعت اینهمان؛ باید این این همانی اش با چیزی به مخلوقات و مصنوعات نیز ارتباط پیدا می کرد که اسپینوزا به این نحوه ی ارتباط، امتداد می گفت. از این رو خدای اسپینوزا یا طبیعت طبیعت ساز با دو صفت برای ما قابل شناخت بود اولی فکر و دیگری امتداد و هرچه غیر اوست متناهی و حالاتی از این دوصفت هستند و در عین فردانیت و تناهی از این دوصفت منشعب شده اند.اما مشکل از آنجایی سر بر می گیرد که نامتناهی و متناهی، یعنی دو متضاد باید باهم وحدت داشته باشند .بدیهی است که از چیزی نامتناهی، نامتناهی دیگر محصول و موجود می شود اما چطور ممکن است از جوهر یا خدا یا طبیعتی نامتناهی، موجودات و مخلوقات و مصنوعات نامتناهی خلق نشوند! برای اسپینوزا این آغاز خرامش فکری بود که با رابطی دیگر متناهی و نامتناهی را به هم متصل کند.

این رو برای فکر، حالت نامتناهی عقل و برای امتداد، حرکت و سکون را خلق کرد. همان که به زعم جهانگیری مترجم کتاب اخلاق ربط و برهمکنشی بین دیمومت و سرمدیت یا زمان و ابدیت است.حال با اختصاص ابدیت به جوهر در فلسفه اسپینوزا و حالاتی که دیرند مَدارند، دوباره زمان چه به تلقیِ ارسطویی

---

۱ – هرم یا حرم یا چرم در عبری همانطور که در تنخ به کار رفته به معنای چیزی است که به خداوند واگذار شده یا تحت ممنوعیت قرار گرفته است و گاه به چیزها یا اشخاصی اطلاق می شود که باید به کلی از بین بروند. این اصطلاح به شیوه های مختلف و گاه متضاد توسط دانشمندان مختلف توضیح داده شده است. آن را «شیوه ای برای منزوی ساختن و بی ضرر جلوه دادن هر چیزی که حیات دینی ملت را به خطر می اندازد» یا «نابودی کامل دشمن و کالاهای او در پایان یک لشکرکشی» یا «تخصیص بی چون و چرای اموال» تعریف شده است. و وقف مال به خدا بدون امکان بازخوانی یا فدیه».

یا در نگاه افلاطونی دچار ابهام می شود.این مسائل همان است که شخصا خود اسپینوزا را هم در دسته ای متضاد مابین پنتئیسم و مونوتئیسم قرارمی دهد.

تدوین زیر برداشتی از سخنرانی ساموئل الکساندر [۲] در سخنرانی یادبود آرتور دیویس او درباره اسپینوزا و زمان در سال ۱۹۲۱ دقیقا سه سال قبل از بازشستگی الکساندر است. کسی که پیرامون دو مفهوم کلیدی دائما زندگی محققانه ای داشت و آن دو عبارتند از کیفیت نوظهور و ایده تکامل نوظهور.

آثار الکساندر بر طیف وسیعی از متفکران تأثیر گذاشت و او به ویژه از دهه ۱۹۱۰ تا ۱۹۳۰ به طور گسترده مورد مطالعه قرار گرفت. میراث نوشتاری و تفکری که از خود به جای گذارد مورد استفاده و ارجاع افرادی مانند رئالیست های بریتانیایی همچون برتراند راسل، جی. ای. مور، و جی.اف. استوت، جان لایرد، سی دی برود قرار گرفت. و توسط رئالیست های آمریکایی، ادوین بی. هولت، و جورج پی آدامز نیر مورد مداقه بود. در دهه گذشته، علاقه دانشمندان به ردیابی تأثیر الکساندر بر سایر فیلسوفان افزایش یافته است.

پیرامون فضا–زمان ، تصویر متافیزیکی بزرگ الکساندر را نشان می‌دهد، سیستمی فراگیر که کیهان‌شناسی را توضیح می‌دهد، توضیحی درباره چگونگی پیدایش جهان در وضعیت کنونی‌اش و هستی شناسی سلسله مراتبی مبتنی بر الوهیتی که تلاش می کند ماده، زندگی، ذهن، ارزش و خدا را توضیح دهد. الکساندر برای این تصویر استدلال نمی کند. بلکه قصدش این است که تصویرش توصیفی از جهان باشد و این با روش

[۲] - الکساندر در سیدنی، استرالیا به دنیا آمد. او سومین پسر ساموئل الکساندر، یک زین‌فروشی مرفه و الیزا اسلومان بود. پدر و مادر هر دو یهودی بودند. پدرش درست قبل از به دنیا آمدن او درگذشت و الیزا در سال ۱۸۶۳ یا ۱۸۶۴ به مستعمره مجاور ویکتوریا نقل مکان کرد. آنها برای زندگی در سنت کیلدا رفتند و الکساندر در یک مدرسه خصوصی که توسط آقای اتکینسون نگهداری می شد قرار گرفت.در سال ۱۸۷۱، او به کالج وسلی ملبورن، که در آن زمان تحت سرپرستی مارتین هوی ایروینگ بود، فرستاده شد و همیشه از کارآمدی و جامعیت تحصیلاتش سپاسگزار بود. او در ۲۲ مارس ۱۸۷۵ در دانشگاه ملبورن برای انجام هنر ثبت نام کرد. او در هر دو سال اول و دوم در کلاس اول قرار گرفت و در سال اول برنده نمایشگاه کلاسیک و ریاضی (برترین سال) شد. در سال دوم، او برنده نمایشگاه های یونانی شد. لاتین و انگلیسی؛ ریاضیات و فلسفه طبیعی؛ و علوم طبیعی شد.

شناسی کلی او همخوانی دارد. او اعتقاد دارد "فلسفه با توصیف پیش می رود و فقط از استدلال استفاده می کند تا به شما کمک کند حقایق را ببینید، همانطور که یک گیاه شناس از میکروسکوپ استفاده می کند." [۳] ایده این اســـت که فضـــا، زمان و الوهیت ؛ توصـــیفی از جهان ارائه می دهند که به بهترین وجه با حقایق مطابقت دارد.

فصـل اول کتاب شـگفت او یعنی فضـا، زمان و الوهیت با اعلام الکسـاندر مبنی بر اینکه همه مسـائل حیاتی فلسفه به مکان و زمان بستگی دارند، آغاز می شود[۴]. الکساندر فضا و زمان را چیزی می داند که همه چیز از آن ساخته شده است: فضا و زمان واقعی و عینی هستند و از آنها ماده، حیات و غیره پدید می آیند. آن ها در یک منیفولد چهاربعدی، متحد می شـــوند. این موجود عظیم تک حرکت نمی کند، بلکه تمام حرکات را در خود دارد، و بنابراین الکسـاندر آن را "حرکت" می نامد. از این حیث، فضـازمان الکسـاندر تا حدی شـباهتی به ایدئالیسم مطلق بردلی[۵] دارد.

الکسـاندر یک اسـتدلال متافیزیکی برای وحدت مکان و زمان ارائه می کند و اسـتدلال می کند که آنها صـرفا جنبه های قابل تشـخیص حرکت هسـتند. او اسـتدلال می‌کند که فضـا و زمان باید یکپارچه باشـند، زیرا وقتی از یکدیگر انتزاع می‌شـوند، روشـن می‌شـود که نمی‌توانند به طور مسـتقل وجود داشـته باشـند. زمان صـرفاً به یک «اکنون» تبدیل می‌شـود که قادر به جانشـینی نیسـت. و فضـا تبدیل به یک "خالی" صـرف می شـود، بدون عناصر قابل تشخیص. [٦]حرکت هم متوالی است و هم دارای عناصر متمایز است – این به دلیل اتحاد مکان و زمان است. استدلال متافیزیکی الکساندر برای این اتحاد به شدت مورد انتقاد قرار گرفت.

---

3 –Alexander 1921b: 423

4 –Alexander 1920i:35

۵ – فرانسیس هربرت بردلی متولد ۳۰ ژانویه ۱۸۴۶ – درگذشته ۱۸ سپتامبر ۱۹۲۴ یک فیلسوف ایده آلیست بریتانیایی بود. مهمترین اثر او ظاهر و واقعیت (۱۸۹۳) بود.

6 – Alexander 1920i: 47

الکساندر در ادامه بین شخصیت‌های موجودات تجربی که متغیر هستند – مانند زندگی، خجالت یا شیرینی – و آنهایی که فراگیر هستند تمایز قائل می‌شود.

جلد دوم فضا، زمان و الوهیت این سوال را مطرح می کند که فضازمان چگونه با سطوح مختلف درون هستی مرتبط است: ماده، زندگی، ذهن و خدا. الکساندر استدلال می کند که ما باید ظهور سطوح در فضازمان را بر اساس ظهور ذهن از بدن مدل کنیم:

اشیای تجربی با کیفیت‌هایشان مجموعه‌ای از فضا–زمان هستند، و اکنون وظیفه من است که نشان دهم که چگونه نظم‌های مختلف وجود تجربی با یکدیگر مرتبط هستند... ماهیت ذهن و رابطه آن با بدن ساده‌تر است.

الکساندر به دلیل توضیح ظهور کیفیات در فضا–زمان با قیاس با ظهور ذهن–بدن مورد انتقاد قرار گرفته است، زیرا نوع دوم ظهور به ندرت آنقدر که او تصور می کند بدون مشکل تلقی می شود.

یکی از نتیجه گیری های خوش بینانه فضا، زمان و الوهیت این است که در آینده، الوهیت به عنوان یک کیفیت از کل جهان ظاهر خواهد شد. این ظهور جهان الوهی شبیه به ظهور و کمالِ ذهن و بدن است. در متن زیر، او توضیح می دهد که ما نباید خدا را با فضازمان یکی کنیم. در عوض، سیستم فضا–زمان در حال «تولید» خداست و این در حال کمال یافتن است:

جهان، اگرچه می تواند بدون باقیمانده بر حسب مکان و زمان بیان شود، اما صرفاً زمانی– مکانی نیست. مادیت و زندگی و ذهن را به نمایش می گذارد. ما را وادار می کند که کیفیت تجربی بعدی خدا را پیش بینی کنیم. ما از یک سو کلیت جهان را داریم که در نهایت فضایی– زمانی است; از سوی دیگر، کیفیت الوهیت ایجاد شده یا بهتر است بگوییم که در آن کل ایجاد می شود. این دو خصیصه در تصور کل جهان به عنوان تجلی خود در خصلت الوهیت با هم متحد می شوند و این و نه فضا–زمان برهنه است که برای حدس و گمان تصور ایده آل از خداست. (Alexander 1920ii: 353-4)

برای او، خدا تمام جهان است که دارای خاصیت الوهیت است (Alexander 1920ii: 353). با این حال، «کل جهان» هنوز وجود ندارد، زیرا جهان الکساندر جهان فرآیندی است. جهان در حال پیشرفت به سوی کامل شدن است و به همین دلیل او ادعا می کند که جهان در حال حرکت به سوی الوهیت است. کل جهان که دارای خاصیت الوهیت خواهد بود، هنوز وجود ندارد، اما بخشی از آن وجود دارد: «خداوند به عنوان یک موجود بالفعل، جهان نامتناهی است که نسبت خدایی دارد» (Alexander 1920ii: 353). کیفیت الوهیت هنوز نرسیده است و در واقع، ممکن است هرگز نرسد – اما خدا به این معنا وجود دارد که بخشی از بدن او، یعنی جهان در حال رشد، وجود دارد.

پس از انتشار فضا، زمان و الوهیت، الکساندر برای اولین بار با سیستم اسپینوزا برخورد کرد. در یک سری مقالات متأخر، الکساندر سیستم خود را به عنوان سیستمی شفاف و «شرح و تاویل» اخلاق اسپینوزا بیان کرده است. همچنین او استدلال می کند که فلسفه و فیزیک تازه شروع به «جدی گرفتن زمان» کرده و اگر اسپینوزا از این تحولات آگاه بود، هستی شناسی او در نهایت شبیه خود الکساندر می شد.

اخلاق اسپینوزا بیان می کند که فقط یک جوهر وجود دارد و این جوهر با خدا و طبیعت یکسان است. این ماده دارای تعداد نامتناهی ویژگی از جمله امتداد است و از بی نهایت حالت پشتیبانی می کند. الکساندر استدلال می کند که سیستم او شبیه اسپینوزا است با این تفاوت که جوهر واحد – حرکت – فقط دو ویژگی دارد، مکان و زمان.

الکساندر استدلال می کند که شرح شفاف فلسفه او مشکلات سیستم اصلی اسپینوزا را حل می کند. او همچنین اسپینوزا را به خاطر ترکیب موفقیت آمیز ارزش های دینی و طبیعت گرایی می ستاید (Alexander 1927: 14). الکساندر یکی از نوشته های خود را در این زمینه با گفتن اینکه به شباهت سیستم خود و

اســپینوزا افتخار می کند به پایان می رســد (Alexander 1921a: 79) و در آن زمان با هارولد یواخیم محقق اسپینوزا مکاتبه می کرد.

ادبیات ثانویه بسیار کمی در مورد این جنبه از اندیشه الکساندر وجود دارد، اگرچه توماس (۲۰۱۳) استدلال کرده است که الکساندر از طریق اسپینوزا به بهترین وجه قابل درک است.

جهان رویدادها: زمان به عنوان جوهر

اگر از من بخواهند بارزترین ویژگی اندیشــه از قرن اخیر را نام ببرم، باید پاســخ دهم، کشــف زمان. منظورم این نیست که ما تا امروز صبر کرده ایم تا با زمان آشنا شویم. منظورم این است که ما تازه شروع کرده ایم، در حدس و گمان خود، زمان را جدی بگیریم، و متوجه شــویم که زمان به نحوی یک عنصــر اســاســی در ســاختار چیزهاســت. آقای برگســون، در واقع، زمان را واقعیت نهایی اعلام کرده اســت. ریاضــیدانان و فیزیکدانان چیزها را به ســه محور مختصــات ارجاع نمی دهند، بلکه به چهار محور اشــاره می کنند که محور چهارم، محور زمان است. همکاری بین فیزیکدانان و فیلسوفان نیاز به تامل و تفکر زیادی دارد.

قبل از اینکه عقیده بر میزان دقیقی از واقعیت مســتقر شــود، ما باید به زمان و فضــای همراهش چیزی نســبت دهیم، خواه اصــلاً به معنای دقیق واقعیت باشــند، یا صــرفاً ســاختارهای ذهن، اما درک این موضــوع مهم است که زمان با ابژه و ســوژه و فضــا و همه این ها باهم چه نســبتی دارند. اما یک گزاره وجود دارد که برای درک نظریه نســبیت حیاتی اســت و به شــکل تمام شــده آن همانطور که انیشــتین مطرح کرده اســت، پیش‌فرض می‌شود و آن گزاره‌ای است که جهان دنیای رویدادها است.

من تصور می کنم که ما عادت کرده ایم که جهان را به عنوان انبوهی از چیزها در یک فضای جامع در نظر بگیریم، و زمان به نحوی یا دیگری صرفاً یک افزوده جالب است که به موجب آن چیزها اتفاق می افتند و تاریخ دارند.

کشف زمان به این معناست که ما باید خود را از شر این عادت معصومانه ذهن خلاص کنیم و جهان را از طریق و از طریق و ذاتاً تاریخی بدانیم و هر چیزی را در آن به عنوان رویدادی تلقی کنیم، نه صرفاً آنچه که آشکارا رخ می دهد، بلکه به عنوان مهمترین رویداد. چیزهای دائمی نیز، که به نظر ما در آرامش خود ثابت می‌مانند – سنگ‌ها، تپه‌ها و میزها – به آنچه وایتهد آن را «تکه‌های رویداد» می‌نامد تبدیل می‌شوند. این معنای ساده گزاره ریاضیدانان است که ما در دنیای چهار بعدی زندگی می کنیم. این یک روش کاملاً ریاضی است برای اینکه بگوییم زمان چیزی نیست که برای چیزهای بسط یافته اتفاق بیفتد، بلکه هیچ چیز گسترده ای وجود ندارد که زمانی نباشد، واقعیتی جز رویدادها وجود ندارد و فضا هیچ واقعیتی جدا از آن ندارد. زمان، و این در حقیقت هیچ واقعیتی به خودی خود ندارد، بلکه فقط به همان اندازه که واقعیت نهایی نظام رویدادها یا زمان فضا را درگیر می کند وجود دارند.

این واقعاً یک گزاره کاملاً ساده است، و اگرچه به اندازه کافی انقلابی است، اما آنقدر که به نظر می رسد انقلابی نیست. به طور خاص، نباید تصور کنیم که، همانطور که فکر می‌کنم بسیاری از مردم می‌ترسند، اینشتین و پیشینیانش نوع جدیدی از چیز یا ماده را کشف کرده‌اند. یک روزنامه مصور معتبر تصویری از شکل یک مکعب در چهار بعد ارائه داد: به نظر می رسید که توسط نوعی هاله یا مه احاطه شده است.

فرض این است که چهار بعد همه فضایی را اشتغال می کنند، در حالی که بعد چهارم زمان است. ممکن است به شما اطمینان دهم که چیزها در دنیای چهار بعدی دقیقاً همان چیزی هستند که ما با آن آشنا هستیم.

تنها تفاوت این است که ما آموخته ایم که آنها چهار بعدی هستند و تکه هایی از رویدادها هستند. ما تمام زندگی خود را در چهار بعد زندگی کرده‌ایم، اما همین‌طور به تازگی آن را می‌شناسیم.

تصور اسپینوزا از زمان

مشکل اسپینوزا این است که در مورد برداشت او از زمان حرف بسیار کمی وجود دارد. مخفف خصوصیت کلی است که چیزها وجود دارند: آنها برای مدت طولانی یا کوتاه تر وجود دارند، همانطور که توسط چیزهای دیگر تعیین می شوند. بنابراین بسته شدن لحظه ای یک جریان باعث ایجاد فلش نور می شود. اگر جریان روشن بماند، نور دوام می آورد. اما به گفته اسپینوزا، وقتی اینطور صحبت می کنیم، از زبان فلسفه استفاده نمی کنیم، بلکه از زبان تخیل استفاده می کنیم.

ما در حال مقایسه یک مدت زمان با زمان دیگر در دنیای معقول خود هستیم، و حتی ممکن است این بخش‌های زمان را محدودیت‌هایی برای مدت نامحدود تصور کنیم. اما نه بیت های مدت و نه مدت نامعلوم واقعیت عینی نیستند. ما فقط از معیارهای نسبی در مدت استفاده می کنیم. زیرا ما چیزها را به گونه ای در نظر می گیریم که گویی از یکدیگر جدا هستند و وجود مستقلی دارند، در حالی که آنها مظاهر واقعیت واحدی هستند که خداوند است. اکنون همانطور که نیوتن آنچه را که معیارهای نسبی زمان می نامد با زمان مطلق مقایسه می کند، ممکن است انتظار داشته باشیم که اسپینوزا این تکه های مدت زمان را با زمان یا مدت زمان به این صورت مقایسه کند. وقتی فضا یا گسترش را در نظر می گیرد، این کاری است که او انجام می دهد.

در آنجا نیز، وقتی از طول و رقم اشیا صحبت می کنیم، با واقعیت سروکار نداریم مگر به شیوه ای آشفته خیال. هیچ طول و شکل جداگانه ای وجود ندارد، بلکه فقط فضا به این صورت است که تحت صفت خاصی خداوند است و به طول ها تقسیم نمی شود. اما اسپینوزا مدت‌ها را با مدت زمان در مقابل ابدیت قرار نمی‌دهد، و ابدیت زمان نیست، بلکه بی‌زمان است. وقتی او اعلام می‌کند که چیزی ابدی در ذهن انسان وجود دارد که بر اساس تجربه ما جاودانه بودن ما نهفته است، منظورش این نیست که ما جاودانه هستیم به معنای تداوم نامحدود پس از مرگ. ابدی بودن به معنای حل شدن در ذات خداوند است، و اشیا تا آنجا که به این ترتیب درک می شوند و در پرتو ابدیت، زیر گونه نوعی از ابدیت۷ دیده می شوند، واقعی هستند. بنابراین زمان‌ها با زمان به‌عنوان تکه‌هایی از فضا با فضا در تضاد نیستند، بلکه با بی‌زمان بودن مقایسه می‌شوند. اگر او با زمان همانطور که با فضا رفتار می کند، زمان یک صفت خداوند بود.

همانطور که هست، زمان چیزی بیش از شخصیت چیزهای محدود نیست. من پیشنهاد می کنم توضیح دهم که اگر اسپینوزا برای ارائه یک فرضیه غیرممکن، زمان را به عنوان یک صفت خدا تلقی می کرد، چه تفاوتی برای فلسفه دارد.

جای تعجب نیست که اسپینوزا نتوانسته است رابطه زمانهای متناهی و زمان نامتناهی را با همان وضوحی که او رابطه فضاهای متناهی و فضای نامتناهی را درک کرده است، درک کند. زمان واقعاً وکاملاً گیج کننده است، به نحوی که در نگاه اول فضا چنین نیست. برای اینکه تکه‌هایی از فضا را می‌توان به یکباره در کنار هم در مقابل ذهن ما نگه داشت، و اگرچه نمی‌توانیم فضا را به عنوان یک کل تصور کنیم، اما فقط یک فضای نامحدود بزرگ را می‌توانیم به آسانی به آن فکر کنیم. اما ما نمی توانیم این کار را با بخش های زمان انجام دهیم. زیرا زمان متوالی است ; مدتی که در آن مدتی در حال سپری شدن نباشد معنایی ندارد، و وقتی

[7] - Quddam aeternitatis

لحظه ای از زمان را تجربه می کنی، لحظه ی قبلی از بین می رود. در غیر این صـــورت زمان نوعی فضـــا خواهد بود. بدون شک ما زمان را نه صرفاً به عنوان یک جانشینی، بلکه به عنوان یک دوره، به عنوان چیزی که دوام می آورد، تجربه می کنیم:

لحظه های زمان ناپیوسته نیستند، بلکه به اندازه نقاط فضا پیوسته هستند. اما چگونه می‌توانیم در افکارمان تداوم زمان را که تجربه می‌کنیم، با عادت آن به مردن لحظه‌ای به لحظه دیگر آشتی دهیم؟ می گویید گذشته برای ما در خاطره محفوظ اســت که در آن گذشــته و حال با هم جلوتر از ذهن ماســت، همانطور که بخش های دور و نزدیک در برابر چشمان ما با هم هستند.

اما اکنون آقای برگسـون می آید و می گوید که وقتی ما به این ترتیب زمان را تصـور می کنیم، آن را فضـایی می کنیم، آن را به فضـا تبدیل می کنیم و اصـرار می کند که زمانی که ما به این ترتیب فضـایی می کنیم، زمان واقعی نیست.

راه های بیش از یکی برای رفع این مشــکلات وجود دارد. یکی پاســخ ســاده لوحانه دکارت بود که به آن اشـاره خواهیم کرد، اینکه اشـیا حفظ می شـوند و پایدار می مانند، زیرا هر لحظه توسـط خداوند دوباره خلق می شوند.

این همان چیزی است که من به آن اشاره کردم، اینکه چیزها بسط می یابند و زمان برای آنها اتفاق می افتد.

راه دیگری این است که نشان دهیم فضا و زمان مستقل از یکدیگر نیستند، بلکه همانطور که ریاضیدانان می گویند، جنبه ها یا عناصر فضا–زمان هستند.

اسپینوزا نه یک دیدگاه را دارد و نه دیگری را، با این حال او نشانه هایی به ما می دهد که ذهن بازتاب کننده را تحریک می کند تا از یکی به دیگری عبور کند.

حالت لایتناهی حرکت و سکون

اجازه دهید ابتدا خطوط اصلی دکترین متافیزیکی اسپینوزا را به شما یادآوری کنم. اسپینوزا یک پانتئیست است، نه به معنای ظاهری آن که خدا چیزی روحانی است که همه چیز را فرا می گیرد، بلکه به معنای واقعی آن که همه چیز در خداست و تغییراتی اگر هم هست از اوست و این وجود الزام جوهر اوست.

فقط چیزی است که ذاتش مستلزم وجودش است و امکان وجود دارد که کاملاً به خود وابسته است و برای امکان وجودش نیازی به موجود دیگری ندارد و تصورش به تصور چیزی دیگر متوقف نیست. این موجود جوهر یا خدا یا طبیعت است: این جهان به عنوان یک کل است، نه به عنوان مجموعه ای از چیزها، نه حتی به عنوان یک کل اجزا به این معنا که در آن من و شما که ارگانیک هستیم، کل اجزا هستیم بدون اینکه مجموعات صرف باشند. ، بلکه به عنوان موجودی واحد که تمام اجزاء به اصطلاح آن ماهیت حالت و صفات آن هستیم.

این بخشها یا به قول اسپینوزا حالتها به خودی خود جز در خدا وجودی ندارند. همان‌طور که اشاره کردم، فقط تخیل ما، آن‌ها را در چیزی که نظم عمومی طبیعت را استقلال ساختگی می‌نامد، تخصیص می‌دهد. خداوند وحدت همه ی حالات اوست که در ارتباط متقابل آنها با یکدیگر و در تراوش ابدی، یعنی غایی و بی زمانی از خود تصور می شود. و اسپینوزا پیوسته سعی می کند خدا را به عنوان ادراک مثبت همه چیز بداند، هرچند، همان طور که مفسرانش اشاره کرده اند، گاهی اوقات در تصور عرفانی قرار می گیرد که خدا را با نفی همه محمولات اثباتی تعریف می کند.

برای او متناهی نفی نامتناهی است و نه نامتناهی نفی متناهی، هر قدر هم که در تفکر دیگر فرو رود.

در حقیقت، از نظر اسپینوزا و دکارت و انسان‌های روزگارشان، بی‌نهایت مانند ریاضیات مدرن، به طور مثبت قبل از متناهی تلقی می‌شد، و در واقع تنها با منفی کردن نامتناهی خداست که می‌توانیم به این مفهوم برسیم. به کار بردن ایده کمیت در مورد خدا باعث می شـــد که او نه بی نهایت، بلکه به طور نامحدود بزرگ شود.بیشتر مشکلات مدرن ما از تلاش برای تطبیق مفهوم بی نهایت با کمیت ناشی شده است، و آشتی در ریاضیات کنونی انجام شده است.

حال جوهر یا خدا خود را به عقل، نه تنها به عقل ما، بلکه به عقل از هر نوع، در قالب صـــفات نشـــان می دهد. آنها نه ساخت عقل و نه اشکال آن به معنای کانتی هستند، بلکه آن چیزی هستند که عقل در جوهر کشف می کند، به طوری که تاکنون در اسپینوزا هیچ پیشنهادی از ایده آلیسم وجود ندارد.

خداوند به مثابه نامتناهی دارای بی نهایت این صفات یا وجوه است، اما تنها دو مورد از آنها برای عقل انسان قابل کشف است، یعنی امتداد و اندیشه. اینکه چگونه باید صفات نامتناهی دیگر را درک کنیم، یک معمای دیرینه در تفسیر اسپینوزا است که بعداً به آن خواهم پرداخت.

این صـــفات تمام ذات یا ذات خدا را آشـــکار می کند. و گام بزرگ رو به جلو که اســـپینوزا در فلســـفه برداشت، در این دکترین بود. زیرا از آنجا که خداوند به طور کامل یا به عنوان امتداد یا به عنوان فکر یا تفکر درک می شود، امتداد و اندیشه دو واقعیت متفاوت نیستند، بلکه دو صورت از واقعیت واحد هستند.

ادامه می دهد که حالت‌ها جلوه های خداوند هســـتند، هر یک از آنها به طور یکســـان ممتد و یک اندیشـــه اســـت. از این رو در وهله اول افکار و بدن ما دو چیز متفاوت نیســـتند، بلکه همان حالت خداوند تحت دو صفت متفاوت هستند.

این راهی است که اسپینوزا به این سوال پاسخ می دهد که آیا فرآیندهای مغز و فرآیندهای فکری مربوط به آنها با یکدیگر همراه هستند یا بر روی یکدیگر عمل می کنند.

برای او آنها دو بار یکسان هستند. بین آنها نه مطابقت وجود دارد و نه تعامل، بلکه هویت ذات است. او این را با گفتن این که یک ایده یا فکر، لیده وضـــعیت معینی از بدن اســـت، بیان می کند که با شـــیئی که این وضعیت بدنی را تحریک می کند، متفاوت است.

فقط ای کاش در محدوده موضوع هم جایی برای من وجود داشت تا گزاره معروف او را که واقعاً از این تصور ناشی می شود، بسط دهم، اینکه ایده ای که از میز دارم بیشتر از وضعیت بدنم به من اطلاع می دهد تا میز، یا به عبارت دیگر، میز تا آنجایی که فرآیند خاصـــی از بدن (باید بگوییم مغز) را به من القا می‌کند، خود را به من نشان می‌دهد که با چیزی که ما فکر میز می‌نامیم، یکسان است.

در مرحله بعد، نتیجه این حقیقت اســـت که هر حالتی تحت هر دو ویژگی وجود دارد که نه تنها خود ما، بلکه هر حالت امتداد یافته نیز یک تفکر اســـت، و همه چیزها * به گونه ای متحرک هســـتند. اهمیت این موضوع را در ادامه خواهیم دید.

خیلی ساده و واضح است. اما اکنون باید به یکی از سخت‌ترین و در عین حال جذاب‌ترین بخش‌های این دکترین بپردازم. بین خدا که تحت صفت امتداد درک می شود و حالت های متتناهی که اجسام منفرد هستند، حالت های نامحدودی دخالت دارند که سقوط از بهشت به زمین را می شکند.

اسپینوزا فقط به آرامی آنها را لمس می کند، برای هدف فوری او برای توضیح ساختار بدن ما کافی است، اما آنچه من باید بگویم در مورد آنها متمرکز است. حالت بی نهایت "فوری" اسپینوزا حرکت و استراحت را می نامد. اولین قدم در شکستن وحدت امتداد نامتناهی خدا به کثرت (تکثری که هنوز در وحدت حفظ شده است) تجلی آن به صورت حرکت و استراحت است.

مرحله بعدی حالت نامتناهی «واسطه» است که در آن امتداد خداوند کل سیستم اجسام است که به حالت حرکت و ســکون کاهش می یابد. و حالات متناهی یا چیزهای منفرد جز اجزای این «صـــورت کل جهان»

نیســـتند، وقتی که آن اجزاء، همانطور که برای علم باید باشـــد، در رابطه با کل –به عنوان تغییرات متغیر حرکت و سکون در نظر گرفته شوند.

اینها درجه بندی هایی است که در تصریح خداوند به صورت مبسوط است. تشخیص درجه بندی های متناظر بین خدا به عنوان موجودی متفکر و چیزها یا افکار متفکر متناهی دشـــوارتر اســـت و نیازی نیســـت بیشتر به آنها اشاره کنم.

این حالت‌های بی‌نهایت بی‌واسطه و میانجی حرکت و سکون ما را به آموزه دکارت در بخش دوم اصول او بازمی‌گرداند.

اسپینوزا این موضوع را بدیهی می‌داند که اولاً در مورد اجسام ترکیب نشده صحبت می‌کند، که همه آنها یا در حرکت هستند یا در حال سکون هستند و یا سریع‌تر یا آهسته‌تر حرکت می‌کنند. به نظر می رسد سکون چیزی مثبت تلقی می شـــود، نه صـــرفاً عدم وجود حرکت، و حرکت آهســـته تر مانند آمیختگی حرکت با سکون است، همانطور که گوته بعدها رنگ را ترکیبی از نور و تاریکی می دانست.

دکارت ظاهراً، شاید فقط ظاهراً، همین تصور را دارد. اجسام مرکب، آنچه ما معمولا اجسام می نامیم، از این اجسام ساده تشکیل شده اند که به یکدیگر برخورد می کنند و حرکات، خود را به نسبت معینی با هم ارتباط برقرار می کنند. چنین جسم فردی هنگامی که نسبت حرکات اجزای آن به هم می‌خورد، یکسان می‌ماند، و کل «اگر اصلاً برایش حرکتی باشد، بطورکلی حرکت می‌کند» و از این رو، اگرچه از بسیاری جهات تحت تأثیر اجسام دیگر قرار می‌گیرد، ممکن است ماهیت خود را حفظ کند.

اگر این نسبت مختل شود فرد تغییر می کند. انحلال بدن ما در هنگام مرگ نمونه ای است که در یک بدن بسیار مرکب متشکل از بسیاری از اجسام منفرد که اجزای آن هستند رخ می دهد.

انتقال از امتداد (بسط) به حالت

جزئیات چندان به ما مربوط نمی شود.به هر حال، هر چند که مبهم است، تصویر چیزی نیست جز آنچه آشناست که در نهایت اجسام مجموعه‌ای از حرکات هستند. من در عواقب آن برای نظریه علم غفلت خواهم کرد.

حرکت و سکون که خصوصیات مشترک اجسام هستند، قوانین آنها نهایی ترین و ساده ترین تصورات برای علم هستند که اسپینوزا آن را با مفاهیم مبهم و مغشوشی چون هستی، چیز، چیزی که اصطلاحات ماورایی می نامد، در تضاد قرار می دهد. حرکت و سکون، بر خلاف آنچه که به طور مبهم کلیات نامیده می شود، مانند انسان، درخت و غیره، کلیات واقعی خواهند بود. اما من نباید از موضوع فوری خود وسوسه شوم.

برای ما سؤال این است که اسپینوزا به چه حقی می تواند از صفت امتداد خداوند به حالت بی نهایت حرکت و سکون عبور کند. این که او عمداً با این مشکل مواجه شد، از نگرش او نسبت به دکارت مشخص است. بدن برای اسپینوزا ذاتاً مجموعه‌ای از حرکت و سکون (جنبش) است.

بدن دکارت چیزی جز امتداد، شکل، اندازه، در سه بعدی نبود. پسوند بدون بدنه، یعنی فضای خالی.

فضای خالی بین دو جسم یا در منافذ یک جسم فقط به معنای وجود جسم دیگری بود. از این رو، در تصویر معروف، اگر ظرفی را بتوان به طور کامل از بدن خالی کرد، دو طرف ظرف در تماس خواهند بود. به گفته دکارت حرکت یک حالت یا حالت بدن بود و توسط خدا به بدن افاضه شد.

اسپینوزا در دو نامه به دوستش شیرنهاوس به طور صریح به دیدگاه دکارتی اعتراض می‌کند و منکر این است که تنوع جهان را می‌توان به‌طور پیشینی تنها از بسط استنتاج کرد. دیدگاه دکارت مبنی بر اینکه حرکت

توسط خدا افاضه می‌شود در واقع اعتراف به این است که بدن در حال حرکت، امتداد صرف نیست، اگر دکارت آن را به‌عنوان آفریده‌شدن تصور کند، نه آن‌طور که اسپینوزا یک صفت خداوند است.

اسپینوزا می گوید که ماده باید لزوماً از طریق صفتی تبیین شود که گوهر ابدی و نامتناهی را بیان می کند. او این صفت را در امتداد یافت، که تصور کرد بلافاصله خود را همانطور که در حالت بی نهایت حرکت و سکون دیدیم، آشکار می شود.

بنابراین اسپینوزا از مشکل آگاه است. و این پیشرفت بزرگی برای دکارت است که ببیند جسم یا ماده ذاتاً حرکت و سکون است و نه امتداد آشکاری که حرکت با فعل خلاق خدا وارد آن شده است. اما آیا اسپینوزا مشکل را حل کرده است؟ به نظر من پاسخ باید این باشد که او شکست خورده است زیرا زمان را حذف کرده است. به نظر او واقعاً ماده حرکت است زیرا بسط گویای ذات خداوند است یا به قول آقای یواخیم بیانگر قدرت مطلق خداوند است. این مفسر تحسین‌برانگیز تاکید می‌کند که جوهر بی‌جان نیست، بلکه زنده است و بی‌تردید این در ته ذهن اسپینوزا بوده است. اما زندگی و قدرت مطلق، ایده‌های تعریف‌نشده‌ای هستند که از تجربه ما منتقل شده‌اند تا به‌طور استعاری وجود خدا را توصیف کنند که در پس و فراتر از چیزهای تجربه وجود دارد. زندگی مستلزم تغییر است و قدرت مطلق هم همینطور. و تغییر مستلزم زمان است. با این حال زمان از ذات ابدی خدا مستثنی شده است، که در واقع زمان را درک می کند، اما فقط، برای استفاده از یک عبارت متناقض، در بی زمانی آن.

بنابراین، اگر قرار است حرکت حالت نامتناهی امتداد خداوند باشد، باید به این دلیل باشد که زمان از فعالیت نامشخص خداوند به امتداد لغزیده است. ما ممکن است وسوسه شویم که بگوییم که گسترش نه تنها شامل گسترش در مکان بلکه مدت زمان در زمان است.

این باعث می شود پسوند یک ویژگی دو وجهی باشد. مشکل اسپینوزا را حل می کرد، اما در اسپینوزا خبری از آن نیست و نمی تواند باشد. برعکس، چنین فرضی وجودی را که زمان خصلت کلی آن است، به صفت خداوند تبدیل می‌کند، در حالی که برای اسپینوزا چنین نیست. ذات خدا و وجود او یکی است، او می گوید.

به نظر می‌رسد حقیقت این است که اسپینوزا می‌توانست به راحتی از امتداد به حرکت عبور کند، زیرا حرکت به صورت ایستا تصور می‌شد. هیچ چیز برای ما به اندازه این گزاره بدیهی به نظر نمی رسد که حرکت بدون آن زمان می برد و غیرقابل درک است.

اما دکارت قطعا، و به نظر می رسد اسپینوزا نیز، حرکت را تغییر مکان می داند. دکارت حرکت را اینگونه توصیف می کند: «انتقال بخشی از ماده یا جسم از همسایگی آنهایی که فوراً آن را لمس می کنند و ما آنها را در حال سکون به همسایگی برخی اجسام دیگر می دانیم». این تصور از حرکت باعث می شود که به جای فیزیکی، چیزی هندسی باشد.

دکارت همسو با این تصور می‌توانست حرکت را فقط به عنوان انگیزه‌ای که از جانب خدا به ماده داده شده است در نظر بگیرد. بینش اسپینوزا عمیق تر بود امتداد به عنوان یک صفت خداوند منعکس کننده فعالیت ذات خداوند بود و بنابراین شیوه های گسترش ذاتاً حرکت بودند تا با فعالیت خداوند مطابقت داشته باشند. او ندید که این زمان به عنوان یک صفت دلالت دارد. فعالیت خدا نمی تواند خود را به حرکت تبدیل کند، زمانی که حرکت بیش از تغییر مکان تصور می شد، مگر اینکه فعالیت خدا توسط زمان بیان می شد. به عبارت دیگر، اگر حرکت و استراحت حالت بی‌نهایت گسترش باشد، آن پسوند باید مکان نباشد، بلکه

فضا–زمان باشد. اسپینوزا با اصرار بر اینکه اجسام ذاتاً مجتمع‌های حرکتی هستند، گرچه بیشتر مسئله را بیان کرده تا حل آن، ما را در راه حل قرار داده است. [۸]

من از توجه به مشکلات جزئی در آموزه حرکت و استراحت اسپینوزا صرفنظر کرده ام، مانند این که چگونه اجسام ساده دارای تنوع حرکتی هستند.

زمان به عنوان یک صفت خداوند: پیامدهای این فرضیه

اجازه دهید بپرسیم اگر خود زمان را ویژگی واقعیت غایی بدانیم، چه تغییراتی در دکترین اسپینوزا ایجاد می‌شود.در آنچه باقی مانده است، پیشنهاد می‌کنم این پیامدها را به‌عنوان تجلیل از آموزه‌های اسپینوزا ارائه کنم، و به صراحت اشاره کنم که آنها یک جلال و عظمت اسپینوزایی هستند و نه یک تفسیر. تفسیر باید از نظر تاریخی درست باشد، اما برای اسپینوزا تصور زمان به عنوان یک ویژگی غیرممکن بود. هر چند این تغییر به صورت شفاهی اندک به نظر برسد، اما منجر به بازسازی کل می شود. با این حال، همانطور که رویه غیرتاریخی است، من در مقابل یک انجمن تاریخی به آن می پردازم، زیرا عظمت و روحیه واقعی یک انسان اغلب با پرسیدن اینکه او چه گفته است، بلکه آنچه ممکن است ما را به گفتن سوق دهد، به بهترین شکل ممکن درک می شود. در وهله اول، واقعیت نهایی چیزی خواهد بود که در یک جنبه، تحت یک ویژگی، مکان است، و در دیگری زمان.این خود فضا–زمان یا حرکت خواهد بود.

---

[۸] -(نگاه کنید به Camerer, Die Lehre Spinozas, ۱۸۷۷, p. ۶۱ ff.) برای شرحی قابل تحسین از دشواری های برخورد دکارت با حرکت، رجوع کنید به N. Kemp Smith, Studies in the Cartesian Philosophy, London, ۱۹۰۲, pp. ۷۵ ff. .

من هنوز جرأت نمی‌کنم فرض کنم که زمان در این مفهوم جایگزین فکر به عنوان دومین صفتی می‌شود که عقل ما درک می‌کند. ممکن است هنوز درست باشد که Thought یک ویژگی سوم است. با این حال، در حال حاضر به نظر می رسد که فکر اصلاً یک صفت نیست، بلکه یک حالت تجربی یا متناهی است.

واقعیت غایی یا فضا–زمان نیز از نظر اسپینوزا جوهر نیست، اما کمتر با خدا قابل شناسایی است که برای اسپینوزا تنها جوهر است. این تقریباً با حالت بی‌نهایت بی‌واسطه حرکت و سکون یکسان است، یا اگر خود را از ایده گیج‌کننده سکون به عنوان چیزی مثبت خلاص کنیم، با حالت بی‌نهایت حرکت.

هنوز هم نامتناهی و خودکفا و زمینه همه حالت های محدود است. اما این جوهری که اشیا به آن حالت هستند، نه به اندازه موادی که تکه‌های آن هستند، یعنی ماده‌ای که از آن ساخته شده‌اند. این بیشتر با فضایی قابل مقایسه است که در تیمائوس افلاطونی آن چیزی است که از طریق ورود (من این کلمه را از وایتهد وام گرفته ام) فرم ها یا ایده ها ویژگی مشخصی می یابد.

تفاوت با افلاطون این است که ماده ای که به این ترتیب شکل می گیرد در تیمائوس صرفاً فضایی است و ذاتاً فاقد زمان است.

زیرا زمان افلاطون با آفرینش اشیا به وجود می آید و جز سایه ابدیت نیست. در درک ما از عظمت اسپینوزا، واقعیت غایی پر از زمان است، نه بی زمان، بلکه اساساً با زمان زنده است، و تئاتر تغییرات بی وقفه صرفاً بی زمان است به این معنا که در مجموع به هیچ لحظه یا مدت خاصی اختصاص ندارد، بلکه همه آنها را درک می کند.

از نظر اسپینوزا، واقعیت غایی لزوماً به عنوان جوهر، به عنوان موجودی وابسته به خود، متعرف از خود یا نامتناهی، خود معلول تصور می شد. این آن را از چیزهای متناهی که حالت های آن بودند متمایز می کرد.

تفاوت و پیشرفتی که او بر دکارت انجام داد این بود که اشیاء آفریده شده، که از نظر دکارت به معنای ثانویه جوهری بودند، برای اسپینوزا صرفاً حالتهای یک جوهر شدند.

و حداقل روشن است که اگر واقعیت غایی به عنوان جوهر توصیف شود، چیزهای متناهی که به قول لاک "فقط نگهدارنده سایر بخش های طبیعت برای آنچه ما بیشتر به آنها توجه می کنیم" هستند نمی توانند جوهر باشند. به همین معنا اما در حقیقت جوهر، علیت و مانند آن مقولاتی هستند که در وهله اول بر چیزهای متناهی قابل اطلاق هستند و تنها با استعاره ای به واقعیت نامتناهی منتقل می شوند که در آن معنای آنها تغییر می کند. و اکنون از زمان کانت به امری عادی تبدیل شده است که اعلام کند مقولات چیزهای متناهی در خصوص چیزهای متناهی قابل اعمال نیستند.

و هنگامی که زمان به عنوان یک ویژگی واقعیت نهایی در نظر گرفته می شود، تضاد جوهر اسپینوزیستی و حالت های آن از بین می رود.

واقعیت، خود فضا–زمان یا حرکت است، نامتناهی یا مستقل و خارج از خود چیزی ندارد. و تضاد حیاتی، تضاد این ماده نامتناهی یا پیشینی جهان و چیزها یا مواد تجربی است که جزء یا حالت های آن هستند. به همین دلیل من از واقعیت غایی حرکت نه به عنوان جوهر بلکه به عنوان یک چیز صحبت می کنم.

قبل از گذر از این حالت‌های تجربی، اجازه دهید بیان کنم که تصور فضا–زمان یا حرکت به‌عنوان ماده کیهان از همه جهات با آنچه در نظریه نسبیت از آن گرفته شده است، یکسان نیست. آن نظریه یک نظریه فیزیکی است و نه متافیزیکی، و به درستی، به عنوان یک نظریه فیزیکی از اجسام شروع می شود.

فضا–زمان برای آن شاید به بهترین وجه به عنوان نظم یا سیستمی از روابط که بین اجسام وجود دارد توصیف شود. اینکه آیا این باید به عنوان یک بیانیه نهایی برای فلسفه پذیرفته شود یا خیر، تنها یکی از مواردی است که در ابتدا به آن اشاره کردم، و بحث درباره آن هنوز ادامه دارخواهد بود. من فقط می‌توانم به

طور گذراً متذکر شوم که یکی از حامیان آشکار نظریه نسبیت معتقد است که وقتی گفته می‌شود فضا–زمان در حضور ماده چروک یا تاب می‌خورد، به این معنی است که ماده همان چروک خوردگی در فضا–زمان است.

از این تا گزاره‌ای که من آن را در فهم ما درباره اسپینوزا گنجانده‌ام، یعنی اینکه فضا–زمان ماده ای است که ماده از آن ساخته شده است، فقط یک قدم است. من به چیزهای مفرد می گذرم که در کلیت آنها fades totius universi را تشکیل می دهند. مانند اسپینوزا، آنها تغییراتی از واقعیت نهایی هستند که اکنون به فضا–زمان تبدیل شده است.

اما اکنون هیچ خندقی برای پریدن بین زمین نهایی اشیا و خود چیزها وجود ندارد. زیرا آن‌طور که خود اسپینوزا می‌گوید، چیزها مجموعه‌ای از حرکت هستند و از چیزهایی ساخته شده‌اند که واقعیت نهایی یا پیشینی است. به این ترتیب از خطری که آموزه اسپینوزا را در بر می گیرد، اجتناب می شود، این خطر که حالت ها یا چیزها باید در موجودی غایی غرق شوند که ادعا می کند زمینه مثبت حالت های آن است، اما همیشه در آستانه لغزش به سوی نامعین بودن است.

این خطر را قبلاً ذکر کرده‌ام، اما شاید بهتر باشد در اینجا با اشاره به منبع مشکل به آن بازگردیم.

حالت‌های اسپینوزا یکدیگر را در درون نظام مودال در زنجیره‌ای از علیت تعیین می‌کنند. اما آنها، در پرتو ابدیت، از ذات جوهر یا خدا پیروی می کنند که علت یا زمینه آنهاست. به هر حال، این علّت صادر شده از سوی خداوند، رابطه فیزیکی علت و معلول نیست، بلکه رابطه هندسی سبب و مسبب است.

حالت ها از خدا پیروی می کنند همانطور که ویژگی های مثلث از ماهیت مثلث پیروی می کنند. با این وجود، جوهر نهایی که زمینه ساز حالت هاست، باید واقعیت مثبتی باشد که آنها را توضیح می دهد، که به

عبارت امروزی، مظاهر آن هستند. اما پس از آن، باید اصرار کنیم که حالت‌ها ویژگی‌های جوهر نیستند، بلکه چیزهایی هستند.

از سوی دیگر، اگر زمینه این چیزها را که حالت هستند، بخواهیم و به آنها گفته شود که آنها از مسبب پیروی می کنند، اما شخصیت هایی که اشیا در نظم عادی طبیعت دارند، رهایی مغشوش تخیل ما هستند، چگونه آیا می‌توانیم مسبب را غیر از چیزی یا چیزی دیگر تصور کنیم، نمی‌دانیم چه چیزی جز این است که زمینه آنهاست؟ اگر اشیا به عنوان حالت‌های چیز در نظر گرفته شوند که فضا–زمان است، قضیه متفاوت است.

رابطه آنها با مسبب شان دیگر مربوط به خواص مثلث به مثلث نیست، بلکه رابطه دو مثلثی است که مستطیل را تشکیل می دهند. آنها درگیر هستند ; و به همین ترتیب دره و کوه هر دو در آن پیکربندی از طبیعت هستند که ما آن را دره یا کوه می نامیم، اما دره از نظر هندسی از کوه پیروی نمی کند به این معنا که ویژگی های مثلث از مثلث به دست می آید.

اما اگر واقعیت در ساده‌ترین ویژگی آن فضا–زمان باشد، چهره کل جهان مجموعه تمام آن پیکربندی‌هایی است که فضا–زمان از طریق ویژگی ذاتی آن یعنی زمان بودن یا بی‌قراری در آن قرار می‌گیرد. ماده واقعیت راکد نیست، بال های روحش هرگز باز نمی شود، و به موجب این حرکت بی وقفه، مجموعه های تازه ای از حرکات، چیزهای آفریده شده را به هم می زند.

این ما را مستقیماً به یک پیامد سوم می رساند. همه چیزهایی که در خدا هستند مانند هم کامل هستند. آنها همانی هستند که هستند و نمی توانند دیگری باشند. با این حال، درجاتی از کمال در میان چیزها وجود دارد، یکی واقعیت بیشتری نسبت به دیگری دارد.

در مورد این موضوع، از آنجایی که خودم نمی توانم حس اسپینوزا را به خوبی بیان کنم، صفحه ای از کتاب یواخیم را رونویسی می کنم (بررسی اخلاق اسپینوزا، آکسفورد، ۱ ۹۰ ۱، ص ۷۳.)" خدا، به عنوان نتیجه ضروری علیت آزاد خودش، طبیعت طبیعت پذیر (طبیعت مخلوق) یک سیستم منظم از حالت هایی است که با ضرورت منسجم از طبیعت طبیعت آفرین (طبیعت خلاق)پیروی می کنند.

ولی هر چند همه چیز از یک ضـــرورت اجتناب ناپذیر از ذات خدا پیروی می کند، اما در درجه کمال یا واقعیت با یکدیگر تفاوت دارند. و در واقع این تفاوت نه تنها از نظر درجه بلکه از نظر نوع نیز است.

زیرا اگرچه موش و فرشته، غم و شادی به یک اندازه به خدا بستگی دارند، اما موش نمی تواند گونه ای از فرشته باشد، و نه غم گونه ای از شادی.

جنایتکار اراده خدا را به شیوه خود بیان می کند، همانطور که انسان خوب به شیوه خود انجام می دهد. اما مجرم از این نظر با انسان خوب قابل مقایسه نیست. هر چه یک چیز کمال بیشتری داشته باشد در ذات الهی مشارکت می کند و کمال خداوند را بیشتر بیان می کند. خوبان کمال بی حساب بیشتری نسبت به شرور دارند. و لذا «فضیلت» آنها با «فضیلت» شرور قابل مقایسه نیست.

این درجات کمال یا واقعیت در «طبیعت طبیعت آفرین»، یعنی نظام جاودانی حالات اســت که به نمایش گذاشته می‌شود. زیرا نظمی در توالی حالت‌ها از ذات خدا وجود دارد و درجه کمال آنها به آن نظم بستگی دارد. نظم زمانی نیست، بلکه یک نظم است، هیچ پیش و پس و هیچ جانشینی زمانی در رابطه ی حالات با خدا وجود ندارد، همه ی حالات پیامد ابدی علیت خداوند هستند.

اما یک اولویت و پســین منطقی وجود دارد. و درجات واقعیت آنها به این بســتگی دارد. «آن اثر کامل‌ترین چیزی است که خداوند فوراً ایجاد می‌کند. و هر چه علل واسطه ای که هر اثری مستلزم آن باشدبیشتر، کمال آن کمتر است. (Eth. i. App.) "

اکنون مستقیماً زمان به یک صفت واقعیت نهایی تبدیل شده است، این نظم صرفاً یک نظم منطقی نیست و موقتی می شود.

درجات کمال مودال دیگر مجموعه‌ای از اشکال «ایستا» نیستند، بلکه سلسله مراتبی هستند که به ترتیب زمان تولید می‌شوند. ایده تکامل مطرح می شود و از ماده یا از ماده قبل از ماده در طول زمان شکل های وجود فیزیکی و از آنجا شکل های زندگی و سرانجام ذهن رشد کرده است.

هستی طبقه به سطح با کیفیت متمایز هر یک طبقه بندی می شود، و طبقات به سختی روی هم قرار نمی گیرند، بلکه هر مرتبه بالاتر در زمان پایین تر، نزول است.

از این رو، برای مثال، موجودات زنده صرفاً زنده نیستند، بلکه حیات آنها تمایز بدن فیزیکی-شیمیایی است، و آن جسم جز پیچیدگی خاصی از ماده صرف نیست.

موضوع برهان به چه مبنای خاصی بستگی دارد، مسئله ای است که فیلسوف نیست، بلکه فیزیکدان است. اگر آموزه قدیمی تیمائوس درست باشد که بر اساس آن ماده جامد از اشکال ابتدایی در فضا تشکیل شده است، در اینجا باید این تصور را داشته باشیم که از درخشش ما به اسپینوزا سرچشمه می گیرد، که حالت های اولیه صرفاً تمایزات فضای خالی هستند. -زمان.

اما تمام تاریخ خاص این نزول طولانی (یا آن را بهتر بگوییم صعود) به سطوح عالی کمال در میان حالت ها باید به طور تجربی تحت هدایت علم ردیابی کرد. (۴) آخرین سطح چیزهایی که برای حواس ما قابل دسترسی است، ذهن است، یا همانطور که اسپینوزا آنها را چیزهای متفکر می نامد.

بنابراین، اندیشه بر درخشندگی ما نه ویژگی واقعیت غایی، بلکه به کیفیت متمایز عالی ترین سطح چیزهای تجربی تبدیل می شود. ما با فضا و زمان به عنوان دو صفتی که عقل ما درک می کند باقی می ماند و زمان

در طرح اسپینوزیستی جای اندیشه را می گیرد. و با این حال به نتیجه‌ای نیز می‌رسیم که به نظر می‌رسد دیدگاه اسپینوزا را تکرار می‌کند که اندیشه یک ویژگی جهانی اشیا است، فقط با یک تفاوت.

همه چیز برای او به یک معنا متحرک است، همه آنها در درجه خود چیزهایی فکر می کنند. برای ما چیزهایی که ذهن نیستند، که صرفاً زنده هستند یا بی جان هستند، دیگر ذهن نیستند، بلکه دارای جنبه ای هستند یا در خود عنصری دارند که با جنبه یا عنصر ذهن در یک چیز متفکر مطابقت دارد. آن جنبه یا عنصر زمان است. ما ممکن است رابطه بین ترتیب حالت ها را به دو روش مختلف بیان کنیم. ممکن است بگوییم که زندگی ذهن بدن زنده است، ذهن بدن مادی رنگی، ماده یا مادیت ذهن زیرساخت فضایی و زمانی یک جسم مادی است.

با انجام این کار، ما تمایل خود را برای تفسیر چیزها بر اساس الگوی آنچه برای ما آشناترین است، خودمان، که در آن ذهن با یک بدن زنده متحد می شود، طنز می کنیم. و فقط یک مجموعه از چیزهای تجربی را با دیگری مقایسه می کنند. راه دیگر عمیق تر در ماهیت اشیا نفوذ می کند. با قطعه‌ای از فضا–زمان شروع می‌شود که در آن جنبه‌های خالی از مکان و زمان آن وجود دارد، و اندیشیدن به چیزها را بر اساس الگوی این تفسیر می‌کند.

یک بخش از موجود زنده، اجازه دهید بگوییم مغز آن، هم‌زمان بخش متفاوتی از فضا و به‌طور متناظر و ناگزیر مجموعه‌ای متفاوت از زمان است. اگر به خاطر پیچیدگی عجیب مغز نبود، ما باید مغز را یک ساختار صرفاً زنده می‌داشتیم. همانطور که هست، وقتی ماده زنده چنان متمایز می شود که یک مغز است، عنصر زمان آن به ذهن یا بهتر بگوییم خصلت ذهنیت تبدیل می شود.

گویی ساعتی داشتیم که نه تنها زمان را نشان می داد بلکه زمانی بود که نشان می داد. بنابراین، طبق روش واحد، همه چیز، همانطور که اسپینوزا می‌گوید، فکر کردن به چیزها است، و در نهایت، هر چند که گفتن آن

متناقض به نظر می‌رسد، زمان ذهن فضاست. به عقیده دیگری، عقل زمان مغز آن است، زندگی زمان اجزای زنده بدن زنده و مانند آن. در هر دو روش، ما به حقیقت یکسـانی پی می‌بریم که همه جهان و همه چیز در آن بر اساس یک نقشه ساخته شده‌اند، که به وضوح در بدن متفکر ما به خود خیانت می‌کند.

اما روش اسـپینوزیسـتی مقایسـه حالتها با یکدیگر اسـت. روش دیگر حالت‌ها را در پرتو واقعیت نهایی یا پیشینی که از آن ناشی می‌شوند، می‌بیند.

همان نتیجه از یک ملاحظه متفاوت به دسـت می آید. چیزهایی که فکر می کنند می دانند، آنها ایده هایی دارند. ایده درختی که وقتی آن را می بینم برای اسپینوزا جنبه فکری وضعیت جسمانی است که من در اثر کنش درخت بر حواس بدنم به آن پرتاب می شـوم. یا همانطور که امروزه باید بگوییم، این بخش درونی فرآیند مغز است. آنچه که یک فرآیند مغزی تحت صفت بسط است، یک ایده یا فرآیند تفکر تحت صفت فکر است.

فکر کردن به درخت به معنای داشتن یک ایده یا یک فرآیند بدنی است که اگر درخت با جدول جایگزین شود، متفاوت خواهد بود. و بر این اساس، اگر به دلایلی یا دلایل دیگر این وضعیت بدنی در غیاب درخت عود کند، من هنوز درخت را به عنوان یک تصویر در مقابل دیدم دارم.

این که آیا این گزارشـی واقعی از فرایند شـناخت اسـت یا نه، در حال حاضـر در میان فلاسـفه مورد بحث است. اما اینجا به ما مربوط نمی شود. چیزی که ما را نگران می کند این است که در درجه خود به همه چیز به طور یکسان اعمال می شود، خواه اذهان به معنای تجربی یا نه.

سنگ محیط اطراف خود را به همان روشی که ما اطراف خود را می شناسیم، می شناسد، البته نه به همان میزان. حال، اگر چنین باشد، باز هم به نظر می رسد که فکر یا دانستن یک خصلت جهانی اشیاء است و بنابراین ممکن اسـت ادعا کند که یک صـفت اسـت. با این حال، یک بار دیگر، فکر به عنوان دانسـتن در

حقیقت صرفاً رابطه ای میان حالت هاست. تا آنجا که ذهن من یا سنگ تحت تأثیر چیزهای دیگر قرار می گیرد، آنها را می شناسد.

بر این اساس دانستن این که امری بین الشکل بودن، صفت نیست. زیرا یک صفت شخصیتی نیست که از رابطه متقابل حالتها ناشی شود، بلکه هر حالتی ذاتاً دارای یک ویژگی است تا آنجا که تحت یک صفت در نظر گرفته شود. ما دوباره به این نتیجه می رسیم که تفکر تجربی است، نه پیشینی یا نهایی. و تا کنون دیده می شود که فضا و زمان ویژگی های واقعیت را از بین می برند.

ویژگی حالت های نامتناهی در اندیشه اسپینوزا

پس از آن صفات نامتناهی دیگری که واقعیت غایی از نظر اسپینوزا به واسطه کمال نامتناهی خود دارد چه می شود؟ پاسخ به این سؤال، اصل سخنان پیشین را نشان خواهد داد. زیرا خواهیم دید که این صفات مفروض غیر ضروری و متناهی هستند. اما آنچه مهمتر است، خواهیم دید که توجیه اسپینوزا از آنها، به نظر من موفقیت آمیز، نه به این دیدگاه که اندیشه یک صفت است، بلکه به خصلت تجربی اذهان خاص بستگی دارد، است.

این موضوع معمای حل نشده تفسیر اسپینوزا است که در بالا به آن اشاره کردم. زیرا ما با یک دوراهی روبرو هستیم.همه صفات در یک عبارت استعاری با هم گسترده هستند، و بر این اساس ذهن من نه تنها با بدنم، بلکه با حالت‌های زیر تمام صفات دیگر یکسان است – اجازه دهید یکی از آنها را به اختصار بگیریم و آن را صفت بنامیم.

پس چرا حالت ian-# خود را به خوبی بدنم درک نمی کنم؟

من این کار را نمی‌کنم، و اسپینوزا اصرار دارد که نمی‌توانم (Ep. ۶۴). اما اگر چنین است، باید حالت‌های فکری وجود داشته باشد که نه تنها با حالت‌های بدن مطابقت دارد، بلکه با حالت‌ها مطابقت دارد، یعنی (به نقل از یواخیم)، «حالات فکری هستند که جنبه فکری حالت‌ها نیستند. بسط، و «کامل بودن» صفت اندیشه، کاملتر از «کامل» هر صفت دیگری است، یا به قول تشیرنهاوس، صفت اندیشه بسیار گسترده تر از سایر صفات است — در واقع با پاساژ.

حتی آقای یواخیم دشواری را غیر قابل حل می داند. یکی از مفسران، سر اف. پولاک، در کتاب عالی خود ۲ که به ما یادآوری می کند که یک صفت چیزی است که عقل در جوهر آن را تشکیل می دهد، این نتیجه آخر را پذیرفته است و به دکترین اسپینوزا پیچیدگی در جهت ایده آلیسم داده است. با این حال، دقیقاً همان نوع انعکاس ممکن است با تغییرات مناسب در Extension اعمال شود، که در این صورت گسترده‌تر از همه ویژگی‌های دیگر خواهد بود، و اسپینوزا ممکن است در نتیجه پیچیدگی در جهت ماتریالیسم دریافت کند.

خود اسپینوزا در نامه‌ای که نقل می‌کنم به اختصار و شاید کمی بی‌صبرانه به تشیرنهاوس پاسخ می‌دهد: «در پاسخ به اعتراض شما می‌گویم که اگر چه هر چیز خاص به شیوه‌های بی‌نهایت در عقل بی‌پایان خدا بیان شود. با این حال آن ایده های نامتناهی که به وسیله آنها بیان می شود، نمی توانند یک ذهن و ذهن یک چیز خاص را تشکیل دهند، بلکه ذهن های نامتناهی را تشکیل دهند؛ زیرا هر یک از این ایده های نامحدود هیچ ارتباطی با بقیه ندارند (و به Eth. ii. ۷ اشاره می کند. ، و Sch. i. ۱۰).

اگر اندکی در این بخش‌ها تأمل کنید، خواهید دید که همه سختی‌ها از بین می‌روند.»

ممکن است شک شود که آیا اندکی تأمل کافی است یا همه سختی ها از بین می رود. اما من معتقدم که اسپینوزا بر اساس اصول خودش درست است و فکرش روشن است و کمی اغماض به زبانش دارد. من

نمی‌توانم حالت‌های * را درک کنم، زیرا یک بدن هستم، و فقط می‌توانم آن اشیایی را درک کنم که بدنم به من امکان می‌دهد آن‌ها را درک کنم.

به خاطر داشـــته باشـــید که وقتی اســـپینوزا می‌گوید که یک حالت فکری، ایده‌ی من، برای ایده‌آمیز بودن وضعیت بدن من را دارد، او نمی‌گوید که من آن وضعیت بدن را درک می‌کنم. بدن (به طور عینی می گوید، ذهناً باید بگوییم) به عنوان ایده بیان می شـــود، اما آنچه من درک می کنم درختی اســـت که وجود آن در وضعیت جسمانی من دلالت دارد، زیرا آن شرایط با شیء درک شده متفاوت است.

ما چیزهای گســترده را درک می کنیم، و ممکن اســت بدن خود را نیز درک کنیم، اگرچه درک بدن من البته همان تصوری نیست که با وضعیت بدن من در هنگام درک جدول مطابقت دارد.

بنابراین می توان گفت که من واقعیت را تحت صـفت بسـط درک می کنم، و به همین ترتیب ممکن اســت گفته شـــود که من ویژگی فکر را درک می کنم زیرا فکر را در شـــخص خودم درک می کنم، اگرچه باید پذیرفت که این بیان مشکلات خاصی را ایجاد می کند.

اکنون یک حالت * وجود دارد که مطابق با ایده و وضـعیت بدنی من در هنگام درک جدول اســت. اما من نمی‌توانم یک حالت * را درک کنم، زیرا نوع خاص ذهن من که با نوع خاصـی از بدن متحد شـده اسـت، هیچ وسیله‌ای برای درک حالت‌های # ندارد.

اندام های بدن من در دنیای حرکت و اسـتراحت تحت تأثیر جدول کشـیده قرار می گیرند، اما من حالت # میز را درک نمی کنم، بلکه فقط حالت گســـترش آن را درک می کنم، و در نتیجه با وجود اینکه ایده من دارای یک حالت # متناظر است، نمی توانم آن را درک کنم. زیرا من اشیاء بیرونی بدنم را درک نمی کنم.

ممکن است پاسخ داده شود: با توجه به اینکه من در واقع حالت # جدول را درک نمی‌کنم، هنوز این سوال وجود دارد که چرا نه؟

آیا حالت # میز بر حالت # بدن یا ذهن من تأثیر نمی گذارد و آن را به حالتی موازی با وضعیت بدن منبسط من می اندازد که برای ذهنی خود ایده جدول را دارد؟ پاسخ این است که تعامل بین چیزی مانند میز و بدن من فقط در حالت بی نهایت حرکت و استراحت قابل درک است. اما نمی‌توانیم از حالت‌های # با چنین عباراتی صحبت کنیم.

بنابراین نمی‌توانیم مطمئن باشیم که مطابق با تصور من از جدول، درک اصطبل را به من می‌دهد. به عنوان مثال، ممکن است برای درک #میز به بدن دیگری نیاز باشد که از نیمی از بدن من و نیمی از بدن شما، یا از بدن من و یک سنگ تشکیل شده باشد.

متناظر بدن من در درک جدول ممکن است تنها بخشی از حالت # باشد که برای ادراک پایدار لازم است، که در نتیجه این ادراک به ذهنی کاملاً متفاوت از ذهن من تعلق دارد. به عبارت دیگر، ممکن است برای این هدف توزیع ماده یا حرکت متفاوتی نسبت به توزیع خاصی که بدن انسان من را تشکیل می دهد، لازم باشد.

اکنون می توانم فوراً به سخنان خود اسپینوزا در نامه اش بازگردم. نوع دیگری از ذهن برای درک چیزها به عنوان #–حالت ها لازم است، و بنابراین فقط چنین ذهن هایی هستند که می توانند #–حالت ها را درک کنند، به عنوان مثال. جدول #، و در نتیجه می توانند خود را نیز به عنوان ❋–حالت درک کنند. حالت فکری نامتناهی شامل هر نوع ذهن تجربی ممکن است، که برخی از آنها ممکن است با ذهن ما همپوشانی داشته باشند. چنین ذهن هایی البته بدن های گسترده ای خواهند داشت، اما به اندازه کافی آسان است که تصور کنیم که آنها ممکن است حالت های x را درک کنند، اما به دلیل نداشتن وسیله مناسب، در درک حالت های گسترش ناکام هستند.

به نظر من وقتی اسـپینوزا می‌گوید که هر چیز خاص ممکن اسـت به روش‌های بی‌نهایت در زیرسـتاره‌ای بی‌پایان خدا بیان شود، منظورش این است که در آن درک نامتناهی، ذهن‌هایی وجود دارند که بتوانند حالت # و هر حالت دیگری از بدن یا ذهن من را درک کنند. ; و اینکه او کلمه "اکسـپرس" را با کمی سـستی یا نادرسـتی به کار می برد، و به این معنا نیسـت که حالت x ذهن یا بدن من ذهن متفاوتی برای متناظر خود دارد، بلکه فقط ذهنی متفاوت برای درک کننده دارد. با توجه به این موضـوع، در پاسـخ اسـپینوزا به پرسـش تشیرنهائوس و منتقدان مدرنش، هیچ مشکلی بیشتر از آن وجود ندارد که در ابهام معمولی که او از یک ایده گاهی اوقات به عنوان ایده وضعیت جسمانی که شیوه بسط متناظر آن است صحبت می کند. ، گاهی اوقات به عنوان ایده شی.

بنابراین، من اصرار دارم که منتقدان اسپینوزا فراموش کرده‌اند که آنچه ما انسان‌ها می‌توانیم در جوهره نهایی درک کنیم، به ویژگی تجربی بدن ما، به توزیع خاص حرکت و استراحت ما، و به تبع آن تفکر بستگی دارد.

در عین حال، به همان اندازه که دفاع اسـپینوزا ممکن اسـت مطابق با پیش‌فرض‌های او باشـد، دفاع تنها ضروری است زیرا او تصور می‌کرده است که به جای صرفاً شخصیت تجربی مجموعه‌های خاص فضا-زمان یا حرکت، ویژگی واقعیت اسـت. زمان را جایگزین فکر کنید، و کل بنای بی‌نهایت ویژگی‌های دیگر غیرقابل تأیید و قابل تأیید است.

این در واقع بر این تصـور اسـتوار اسـت که جوهر که پایه همه چیز اسـت، نه تنها باید دارای ویژگی هایی باشـد که حالت های نامتناهی را مشـخص می کند، بلکه باید تعداد نامتناهی از این ویژگی ها را مشـخص کند.

با درخشندگی خود، می توانیم به این نکته راضی باشیم که ذهن به چیزهای خاصی در جهان تعلق دارد نه به چیزهای دیگر. در واقع ممکن اسـت ذهن‌های دیگری غیر از ذهن ما وجود داشـته باشـد، با بدن‌هایی

متفاوت یا کامل‌تر از ذهن ما. و این به اندازه کافی مشـــروع اســـت که فرض کنیم چنین ذهن هایی ممکن است شخصیت های دیگری را غیر از ما درک کنند.

چرا رنگ، طعم و غیره باید تنها کیفیت ثانویه چیزها باشـد؟ اما دلیلی وجود ندارد که تصـور کنیم اشـیایی که توسط چنین اذهانی درک می‌شوند، جز اشیای مادی یا شبه مادی مانند ما، و مانند آن‌ها حالت‌های گسترش یا به عبارتی پیچیده‌های حرکتی باشـند. سـودمندی ذهن‌های دیگر در کاوش کامل در غنا و تنوع کتاب‌های fades totius universi است. کمال را نه در تخیل خودسرانه صفاتی که نمی توانند در شعاع انسانی ما قرار بگیرند، بلکه در سـلسـله مراتب کیفیات قابل تأیید دنیای واقعی که در ویژگی کیفی خداوند به اوج می رسد، خواهیم یافت.

آنچه از آموزه اسپینوزا درباره درک ما از او می ماند این نیست که صفات نامتناهی وجود دارند، بلکه سطوح نامتناهی از حالت ها وجود دارد، که سلسله مراتب کیفیات در میان چیزهای محدود پایانی ندارد.

مذهب در اسپینوزا وروشن بینی در علاقه ی به خدا

مهم‌ترین و شـاید جالب‌ترین سـؤال، پیامد این اسـت که تصـورات دین و خدا در تشـخیص زمان یک صـفت است. توصیف رسـمی اسـپینوزا از دین این اسـت: «هر چه می‌خواهیم و انجام می‌دهیم و علت آن ما هسـتیم، به همان مقدار تصـــوری که از خدا داریم یا همانقدر که خدا را می‌شـــناســـیم، به دین می‌ســـپارم» (۳۸ .IV. یادداشـت ۱). این زندگی دینی را توصـیف می کند و در روح این کلمه اسـت: "کسـی که اتاقی را براساـس قوانین تو جارو کند، برای او این انجام وظیفه باعث احساس خوب می شود و عمل خوب همین است ."

اما وقتی می‌پرسیم ماهیت عاطفه دینی چیست و خدایی که مفعول آن است چیست، باید فکر خود را جلوتر ببریم. خدا برای اسپینوزا با جوهر یکسان است و کل جهان است.

این اعتقاد اثبات نشـده اسـت، یا فقط به طور رسـمی اثبات شـده اسـت، این بیان مجدد تعریف خدا اسـت. تصور اسپینوزا از خدا بدتر از این نیست که در قالب یک تعریف ارائه شود. مفاهیم بزرگ بنیادی فیلسوفان اثبات نمی شوند، حقیقت آنها دیده می شوند.

برهان چیزی نیسـت جز ماشـینی که به دیگران کمک می کند تا بینش فیلسـوف را تضـمین کنند. گذراً مشاهده می‌کنم که ممکن است این تردید وجود داشته باشد که آیا این در مورد هر اصل علمی نیز صادق نیست. از فیلسوف قدیمی یونانی گزنوفانس گزارش شده است که او با اشاره به کل جهان گفت که یگانه خداست.

عبارت یونانی که «با اشـاره به کل جهان» ترجمه می‌شـود، رایج اسـت، اما آقای برنت، مورخ بزرگ فلسـفه یونان، به اشـتباه می‌گوید و با زیبایی بیشـتری ترجمه شـده اسـت، «به طاق بهشـت نگاه می‌کند». به هر حال اسـپینوزا به جهان نگاه کرد و آن را خدا اعلام کرد: او آن را به عنوان یک وحدت دید و خدا را در آنجا یافت.

به همین ترتیب، فیزیکدان به جهان می نگرد و آن را منظومه ای از رویدادها می بیند. بزرگترین حقایق ادعای واقعیتی را ندارند که کاشف با نگاه کردن به جهان و یافتن آنها در آنجا می بیند. تنها سوال این است که دید او خالص است یا مخدوش یا جزئی؟

سؤال ما در رابطه با اسپینوزا این است که آیا خدایی که او می بیند، صرفاً نامی برای جهان نیست، بلکه واقعاً موضوع پرستش، احساسات یا عواطف مذهبی است؟

اگر ما در اسپینوزا به دنبال تجربه خود از شور دینی باشیم، آن را در برداشت اصیل و وجدآمیز آنچه او عشق فکری به خدا می نامد، می یابیم.که آن از سومین یا بالاترین شکل دانش، یعنی دانش شهودی، ناشی می شود. علم یا عقل، نوع دوم دانش، دانش کلیات حقیقی است، آن ویژگی‌های مشترک چیزهایی که قبلاً به عنوان شخصیت‌های جهان حرکت و سکون به آنها اشاره کرده‌ام، که می‌توانیم به طور کامل تر مقدار زیادی از آن‌ها را که اسپینوزا در آن زندگی می‌کرده است، بدانیم.

اما معرفت شهودی، دانش علمی است که در ارتباط با خدا دیده می شود. و از آنجایی که تمام معرفت به چیزها برای تجربه اسپینوزا از خودمان است، چنین دانشی به معنای تجربه اتحاد خود ما با خداست. ما را قادر می سازد تا همه چیز را در ارتباط ضروری آنها با ذات خدا، همانطور که با صفات او بیان می شود، درک کنیم، به ما کنترل احساسات را می دهد، زیرا ما را از انزوا خارج می کند و ما را با افراد دیگر و با خدا ارتباط می دهد، ما را ایمن می کند. رضایت واقعی روح، چیزی شبیه به آرامشی که اپیکور از آن سخن می گفت، اما رضایتی که خالی نیست، بلکه برعکس سرشار از همه دانش است، زیرا با حس مرجع ماندگار آن، کل کنش و تفکر ما را فرا می گیرد. برای خدا.

خیلی آسان نیست که ماهیت این دانش شهودی و احساسات همراه آن را برای خودمان روشن کنیم. خود اسپینوزا با مثالی ساده و نه چندان رضایت‌بخش آن را نشان می‌دهد. او مورد پیدا کردن یک چهارم متناسب با سه عدد داده شده را در نظر می گیرد.

علم یا عقل صرف با ضرب عدد دوم و سوم با هم و تقسیم حاصل بر عدد اول آن را پیدا می کند. اما با اعداد ساده ای مانند ۱، ۲، ۳، به طور شهودی تشخیص می دهیم که نسبت چهارم ۶ است.

مفهوم عملی است که به موجب آن حقیقت بدون تلاش برای اثبات تشخیص داده می شود. فیلسوف متأخر عصر ما، آقای بردلی، از احساسی صحبت کرده است که فراتر از تأمل است.

ساده ترین زندگی ما زندگی بدون احساس است. سپس تأملی را دنبال می کنیم که در آن به روابط اشیاء فکر می کنیم. سپس احساسی پیش می‌آید که در آن ما از تجزیه وحدت واقعیت‌ها به جنبه‌ها یا ویژگی‌های مجزای آن‌ها، که بازتاب تحلیلی ما آن‌ها را آشکار می‌کند و در آن مانند رسانه مناسب خود عمل می‌کند، دست می‌کشیم، و به بی‌واسطگی احساس اصلی خود باز می‌گردیم، اما بی واسطه ای که دیگر ساده لوحانه و بی تأمل نیست، بلکه با تأمل تنبیه شده و برتر از آن است.

چیزی شبیه به این در دانش شهودی اسپینوزا متضمن است و شرایط عاطفی مطابقت دارد. این ساحلی پس از دریاهای طوفانی است. کار تأمل، تردیدها، درد شدید آن با آرامش پرشور اعتقاد مطلق و رضایت ذهن جایگزین می شود.

هیچ تصوری هر چند والاتر از تصویرهای ملموس رنج نمی برد، و تعداد کمی از آنها به ما کمک می کند تا به شرایط توصیف شده تقریب کنیم. پس از اثبات اقلیدس با تمام ابزارهای ساخت هندسی، یک مورد ساده را به عنوان این عقیده در نظر می‌گیرم که سه زاویه یک مثلث برابر با دو زاویه قائمه هستند، یا زوایای قاعده یک مثلث متساوی الساقین برابر هستند. هنگامی که نتیجه ثابت شد خواص مورد نظر دیده می شود و با رضایت کامل ; برای استفاده از عبارت اپیکور که در فرآیند تأمل و روح مسرور حضور داشت، "طوفان روح حل می شود"واز دید خود لذت می برد.

یک مثال ملموس تر به ذهنم می رسد. در هملت قطعه‌ای با دشواری شناخته شده وجود دارد: « خورشید در سگ مرده انگل‌ها را می پروراند، خدا در خاک غلتیده است[9]» و غیره. متن اصلی می‌گفت: «چه خوب در

[9]- For if the sun breed maggots in a dead dog, being a “good” kissing carrion. Good is translated to “God”.

خاک غلتیده است»، اما از آنجایی که مفسران نمی‌توانستند آن را معنی کنند، یکی از آن‌ها متن را اصلاح کرد و عبارتی را که نقل‌کردم جایگزین کرد، که پابرجا بود، اگرچه همه احساس می‌کردند که بیش از حد مصنوعی است. حتی برای شکسپیر در سال‌های اولیه‌اش، و مطمئناً در دوران بلوغش وقتی هملت را نوشت.

اما یک روز ، سر والتر رالی اشاره می کند که عبارت " چه خوب در خاک غلتیده است " مشابه "آب آشامیدنی خوب" است. شک‌های ما ناپدید می‌شوند و نه تنها این باور را داریم که متن قدیمی درست است، بلکه در این عقیده غسل می‌کنیم و بقیه روز را با سوت زدن و با نور خورشید در قلبمان به کار خود ادامه می‌دهیم.

همه از هیجانی که نیوتن با اندازه‌گیری‌های تصحیح‌شده فاصله ماه به تازگی وارد شد، می‌دانند، او نظریه خود را برای تأیید کشف کرد.مربیان نمی‌توانستند معنایی به آن بدهند، یکی از آنها متن را اصلاح کرد و عبارتی را که من نقل کردم جایگزین کرد. .

آقای انیشتین هنوز به ما خیانت نکرده است که وقتی این خبر به او رسید که انحراف نور از یک ستاره در مجاورت خورشید در یک خورشید گرفتگی دو برابر آن چیزی است که در قانون گرانش نیوتن وجود داشت. دقیق بودند و فرمولی را که از نظریه نسبیت به دست می‌آمد تأیید می‌کرد.

به نظر می‌رسد این مثال‌ها چیزی جز لذت علمی یا فکری در یک موضوع محدود نباشد. با این حال، همه آنها این را نشان می دهند که موضوع محدود در یک بخش کامل از دنیای فکری ما قرار می گیرد و لذت در تمام وجود ما فرا می گیرد.

آنها حداقل تقریبی به هدف هستند.

تصـور کنید هر شـیئی در ارتباط با خدا تصـور می شـود و ما از یک طرف معرفت شـهودی داریم و از طرف دیگر اتحاد خودمان با خدا که عشق عقلانی به خداست.

اسـپینوزا این عشـق فکری را دین نمی نامد، بلکه این احسـاسـی اسـت که در منظومه او به شـور دینی نزدیکتر اسـت و در گزارش رسـمی دین که این بخش را با نقل آن آغاز کردم، تلویحاً آمده اسـت. در عین حال، این تصاویر به ما کمک می‌کنند که نقص معینی را در برداشـت اسـپینوزا از عشـق فکری تا آنجا که آن را نمایانگر شـور مذهبی بدانیم، بشـناسـیم. به نظر می رسـد که اشـتیاق را بر حسـب ویژگی شـیء آن که توسـط هوش تشخیص داده می شود، توصیف می کند، و آن را با یک علامت و نه به صورت ذاتی توصیف می کند.

مگر اینکه شـور دینی از قبل روشـن شـده باشـد، دشـوار اسـت که ببینیم چگونه عشـق فکری از یک ارضـای فکری عالی بالاتر می رود، و این احسـاس مذهبی نیسـت، بلکه احسـاس علمی اسـت. فرض کنید اشـتیاق به خدا، و این احساسات علمی در دین شعله ور می شود. اما برای شروع باید شور مذهبی وجود داشته باشد.

در مورد نقص نباید اغراق شود. زیرا دانستن برای اسپینوزا یک عمل است، قضاوت اعمال اراده است. و تا این حد، شناخت عقلانی موضوع یک علاقه، خود امری عملی است. اما در مورد کل برخورد او با عواطف، همان طور که باید اذعان کرد اسـتادانه اسـت، این موضـوع صـادق اسـت که احسـاسـات را منحصـراً از نظر عقلانی دانش مربوطه تعریف می کند. و قادر به انجام این کار است، زیرا از ابتدا احساسات به عنوان اشکال میل در نظر گرفته می شود.

توصیف او از عشق را به عنوان لذتی که با ایده یک علت بیرونی همراه است، معمولی در نظر بگیرید، که او در تضـاد با روایتی اسـت که برخی ارائه می دهند مبنی بر اینکه اراده عاشـق این اسـت که خود را با معشـوق متحد کند، روایتی که فکر می کند بیانگر خاصیت است اما نه جوهر احساس.

حقیقت تقریباً برعکس است. این اسپینوزا است که با یک خاصیت توصیف می کند. این شناخت عاشق از لذت خود نیست (که به خاطر داشته باشیم با اسپینوزا یک شور و شوق است) که ناشی از شیئی است که لذت او را به عشق تبدیل می کند.

برعکس، به این دلیل است که لذت او خصلت عشقی دارد که شی را علت آن می شناسد. یا به عبارتی شیء عکس العمل خاصی از طرف معشوق ایجاد می کند و همین واکنش عاطفی، شکل خاص لذت اوست که باعث می شود شیء را دوست داشتنی و عامل لذت خود بشناسد. به همین ترتیب، من سیب را می‌خورم، زیرا خوردن آن را خوب می‌بینم، اما تا آنجا که اشتهای کور برای خوردن آن در من برانگیخته می‌شود، آن را قابل خوردن می‌دانم.

عشق فکری به خدا تا کنون از دینداری ناکام مانده است، زیرا طعم خاص عبادت را می خواهد. اما با توجه به اشتیاق پرستش، این اشتیاق ما را به کشف و شناخت خدا (با فرض اینکه خدا را با جوهر اسپینوزیستی می شناسیم) به عنوان چشمه همه دانش کامل خود هدایت می کند.

مشاهده می شود که مسئله مورد بحث، که این دشواری ها به آن خیانت کرده اند، این است که آیا اساس و مجموع شناخت ما به راستی موضوع پرستش ما است؟ برای پانتئیست این است.

یک صدا و یک عرفان خطرناک است. تنوع صدا یک عنصر ضروری در همه ادیان است. گزاف نیست که بگوییم این عنصر حیاتی دین است که بدون آن دین یک امر شکلی است.

گفتن اینکه اسپینوزا یک عارف بود فقط به این معناست که او سرشار از شور مذهبی بود. و عمدتاً عرفان او در منشأ آن از معرفت شهودی، از تنوع صوتی است که در خوی قناعت منعکس شده است و همه زندگی را به نوعی خدمت خدا می کند.

شکل خطرناک عرفان آن است که عابد در پرستش خدا گم می شود و خداوند به ورطه ای بی پایان از منفی ها تبدیل می شود، تجریدی که در تظاهر به راز واقعیت در حقیقت به امری غیرقابل وصف تبدیل می شود.

تصور اسپینوزا از خدا به کلی از این سرزنش دور نیست و بر این اساس عشق عقلانی به خدا در یکی از جنبه‌های آن همیشه جایی برای ادعای روح سالم فردی باقی نمی‌گذارد، بلکه به سمت جذب کامل فرد در خدا می‌رود. از خدا بی پاسخی می خواهد.

این جز بخشی از عشق بی پایانی است که خداوند خود را با آن دوست دارد. این نه تنها بی خودی است، که با تخیل که دیگران دوباره با ما در این عشق همراه می شوند، تشدید می شود، بلکه از خودگذشتگی است. این همان ویژگی بود که اسپینوزا را به ذهن گوته رساند. اما این ایرادی است که پانتئیسم همواره در معرض آن است و اسپینوزا کاملاً از آن اجتناب نکرده است.

ذهن سالم دینی تا حد احساس یگانگی ما با خدا در عرفان اسپینوزا شریک است. اما پاسخ خدا را می خواهد و معتقد است که نیاز خدا به ما کمتر از نیاز ما به او نیست. با تضمین ورود مستقل خود به رابطه وابستگی به خدا، فرد را از جذب نجات می دهد و در خداوند به دنبال تحقق انسان است نه جذب.

اما برای اسپینوزا کسب چنین استقلالی دشوار بود، زیرا خدا برای او، اگرچه مفرد است، اما آنقدر یک فرد نیست که یک کلیت است، و یک شخص نیست، زیرا شخصیت جز حالتی محدود است و ابدیت او دیگر زمانمند نیست. از جاودانگی انسان طولانی شدن عمر تا پس از مرگ است.

تغییر در مفهوم خدا و دین(کوناتوس اسپینوزا و نیسوس)

زمانی که JLJ Time به عنوان یک عنصر ضروری به واقعیت نهایی معرفی می شود، تصور از خدا و اشتیاق مذهبی به یکباره تغییر می کند. به عنوان مجموع واقعیت با موضـــوع عبادت؛ عبادت چنانکه دیدیم نزد او یک شور عقلی است و طعم خاص عبادت را می خواهد.

مشکلی که برای اسپینوزا در مورد هر شکلی از پانتئیسم مشترک است. زیرا خدای متعالی پانتهیست فاقد نت انسانی است.انسانیت و همه چیزهای دیگر را به طور بی رویه در بر می گیرد و شر و خیر را به طور یکسان در بر می گیرد، زیرا آنچه از دید ما بشری شر است مانند دید حق تعالی شر نیست.

در حالی که عبادت در موضـــوع خود چیزی بزرگتر از انســـان و از نظر نوع متفاوت از او می طلبد، نه شـخصـیت، بلکه چیزی در ارتباط با شـخصـیت اسـت، که در نتیجه در ضـعف تخیل خود ما به عنوان یک شـخص بر خود سـایه می اندازیم، و چیزی که اگر محمولات خوب و بد با آنچه بالاتر از خیر و شـر اسـت نامناسب است و در عین حال در توالی خطی خوبی قرار دارد.

حال، اگر واقعیت غایی فضـــا-زمان باشـــد، چیزهایی که با توزیع‌های مختلف همه چیز از آن پدید می‌آیند، نمی‌توان تظاهر کرد که می‌تواند موضـوع پرسـتش باشـد، دیگر نمی‌توان آن را به عنوان چنین چیزی با خدا یکی دانسـت. ما باید بر این اساس خدا را جستجو کنیم، یا بهتر اسـت الوهیت او را در جای دیگری بگوییم، به عنوان شخصیتی که همسو با واقعیت نیست، بلکه در درون آن است.

برای یافتن این الوهیت، اجازه دهید به یکی دیگر از تصورات اسپینوزا بازگردیم، مفهوم conatus۱۰ که به گفته او همه چیز دارای تداوم یا پایداری در وجود خود اســـت. این به همه چیز تعلق دارد، اما با در نظر گرفتن موجودات ارگانیک به بهترین وجه قابل درک است.

گیاه یا حیوان در تمام اتفاقاتشان، هر چند با تفاوت موقعیت‌هایی که آنها را برانگیخته است، فردیت واحد خود را حفظ می‌کند و تنها زوال بیرونی یا درونی این حفظ فردیت را به مخاطره می لندازد، یا احتمالاً در موارد نادرتر (آنهایی که تقسیم می‌شوند). شخصیت برای مدتی به دو چیز تقسیم می شود که هر کدام در وجود خود باقی می مانند، اگرچه ممکن اســت از جهاتی با هم تداخل داشــته باشــند و از بخشـی از بدن واحدی که در آن جای گرفته اند استفاده مشترک داشته باشند.

اما این توصــیف در مورد یک ســنگ یا یک مولکول یا یک اتم نیز صــدق می کند. اتم تا آنجا که حرکات سیستم سیاره‌ای از الکترون‌هایی که به دور هسته مرکزی خود حرکت می‌کنند حفظ می‌شود، در وجود خود باقی می‌ماند. وقتی پنج ذره آلفا در یک سری گسیل می شوند، اتم رادیوم به یک اتم سرب تغییر می کند.

این تصور روشنگر از conatus است. به زبان اسپینوزا ممکن است بگوییم که در حالت نامتناهی حرکت و ســکون، مجموعه معینی از حرکت و ســکون از جوهر اصــلی که در آن تعادل وجود دارد، به دلیل نســبت حرکت و سکون در میان اجزای آن پدید آمده است و نسبت خود را حفظ می کنند.

---

[۲]- کناتوس (قانون صیانت ذات) نوعی تلاشِ ذاتی است که موجودات به‌وسیلهٔ آن در صیانت از هستی خود می کوشند. اسپینوزا پس از تبیین کناتوس و توجیه مسئلهٔ خودویرانگری (خودکشی)، بسیاری از مفاهیم رایج سنت ماقبل خویش را انکار می کند و پس از معنابخشی متفاوت، آنها را با آموزهٔ کناتوس بازخوانی و بازتعریف می کند. اسپینوزا با انکار تفسیر غایت‌شناسانه (Teleological) از حوادث عالم، تبیین غیرغایت‌شناختی از آنها را با مفهوم خواهش(desire) و مفهوم میل (appetite) عرضه می کند که ریشه در اصل کناتوس دارند. او تفسیر خاصی از مبنای اعمال اخلاقی به دست می‌دهد و خیر اخلاقی را در «خواست انسان و ذات اشیاء» جای می‌دهد. از آن رو که در نگاه اسپینوزا اخلاقْ ریشه در ضرورت فلسفی دارد، می کوشد اخلاق خاص خود را بر یک مبنای قوی اخلاق خودخواهی فردی (نفع شخصی) بنا کند که ریشه در آموزهٔ کناتوس دارد.

اما برای او، همانطور که دیدیم، این اجسام که به این ترتیب تعادل متحرکی را حفظ می‌کنند، به فرمان خدا پدید می‌آیند، اما از یکدیگر به ترتیب زمان یا به قول ما به‌واسطه تکامل رشد نمی‌کنند، بلکه در موزه فرم ها در کنار هم زندگی می‌کنند.

با توجه به زمان به عنوان جنبه دیگر فضا–زمان، ذهن متحرک بدن که فضا است، برای ما آسان است، شاید به طور مبهم و در عین حال بدون شک، ببینیم که این بی قراری فضا–زمان است که مدیون آن است. شخصیت زمانی، که خود نویسنده این انواع اشکال است، اکنون دیگر یک آرایه نیست، بلکه یک صفوف است. فضا–زمان به خودی خود تحت تأثیر زمان در این توزیع‌های حرکتی، به مجموعه‌هایی که اجسام هستند، می‌افتد، و برخی از آنها به تعادل می‌رسند و به همین ترتیب باقی می‌مانند.

با این حال طبیعت آلوده به زمان، نه به عنوان یک بیماری، بلکه به عنوان حیات آن، متوقف نمی‌شود، بلکه با پیشروی، از این شکل‌های پایدار، توزیع‌های تازه و نظم جدیدی از موجودات با خصوصیات خاص خود و قشر خاص خود برای پایداری در نوع خود ایجاد می‌شود. تجربه این تکامل را به ما نشان می‌دهد و علم تلاش می‌کند تا روش‌هایی را به‌طور جزئی نشان دهد که تکامل توسط آنها انجام می‌شود.

این تلاش فضا–زمان و جهان اشیاء که تاکنون از آن ماتریس سرچشمه می‌گرفت، ممکن است نه با نام اسپینوزیستی conatus، بلکه با نام ساده‌تر و مبهم‌تر یک nisus بنامیم. تلاش دنیا برای فراتر رفتن از خودش نیست. ما نمی توانیم به چیزهای نامتناهی فکر کنیم که حدود خود را گسترش می دهند، در این صورت بی نهایت نخواهند بود.تنها با اعمال توزیع‌های تازه حرکاتش در مجموعه‌های حرکتی جدید، از خود فراتر می‌روند.

این نیسوس یا تلاش جهان به عنوان یک کل (که به عنوان یک کل هرگز در تعادل متحرک نیست و بنابراین دارای conatus نیست) توسط اشکال فردی که در آن منتج شده است احساس می شود یا در آن سهیم می

شـود، و از این رو خارج از آن اشـکال، از یک سـطح در سـلسـله مراتبِ مراتب هسـتی، در سـطح جدیدی از هستی تکامل می یابد.

این چیزی اســت که ما در واقع مشــاهده می کنیم. اعقاب گونه ای از موجودات تغییر یافته و با محیط خود سـازگار می شـوند، یعنی نه تنها برای موجودات دیگر در سـطح خود یا در سـطوح پایین تر، بلکه برای تمام آن بخش هایی از طبیعت که هنوز شـــکلی به خود نگرفته لند. اشـــکال فردی وجود ، آب و هوا، تغییرات مغناطیسی، همه چیزهایی که ممکن است به عنوان حالات دنیای سازمان‌یافته خلاصه شود – شخصیت خود را تغییر می‌دهند و به موجودات جدیدی در سـطح متفاوتی تبدیل می‌شـوند. آنها سـنگ بودند و از آن سـطح فیزیکی خارج از زندگی، از ذهن برمی خیزند.

بنابراین، نیســوس جهان به عنوان یک کل، در دگرگونی انواعی که مشــاهدات و تئوری گواهی می دهند، از سطوح پایین تر به بالاتر منعکس می شود.

مانند مردی که در دندانه های ماشـین گرفتار شـده اسـت، چیزهای مادی در نیسـوس گیر کرده و جانداران را به وجود می آورند.

به‌علاوه، در هر لحظه، هر چیزی که در آن وجود دارد، به اشـــتراک گذاشـــته می‌شـــود، گرچه تنها در آن چیزهایی که سطح جدیدی از آن به دست نیامده است، قابل لمس است. زندگی تکامل یافته و در موجودات زنده متناهی تجسم یافته است. و ذهن در چیزهای حساس معین شده و به نظر می رسد که تا آنجایی که به زندگی یا ذهن مربوط می شود، نیسوس کار خود را انجام داده است.

با این حال، هنوز موجودات مادی و زنده در نیسـوس گرفتار شـده‌اند، که به موجب آن، سـطح بالای خود را حفظ می‌کنند، و بدون آن، آن سطح ناپدید می‌شود، و اشیا به مرحله پایین‌تری منقبض می‌شوند.

و در درون "ذهن" خود این موجودات مادی یا جاندار، نیسوس نسبت به چیزی دست نیافتنی احساس می شود و آنها مشابه آنچه دین برای ماست دارند. "ذهن" سنگ تلاشی کم رنگ به سوی زندگی است که برای سنگ سطحی دست نیافتنی از وجود است، اگرچه ما که بعداً می آییم می دانیم که زندگی شکل تحقق یافته موجودات زنده محدود را به خود گرفته است.

بنابراین، نیسوس جهان مانند چرخیدن سنجاب در قفس نیست، یک تکرار محض خود است. اگر اینطور بود، فضا-زمان آن چیزی نبود که هست، چیزی که در آن اشکال فردی شکل می‌گیرد، بلکه خودش یک فرد بود. به جای یک حالت حرکت نامتناهی، جوهر خواهد بود و آن حرکت با ماهیت ذاتاً زمانی واقعیت ناسازگار است.

این انگیزه جهان به سوی سطوح جدید هستی است (و همچنین به سمت انواع جدیدی از وجود در هر سطحی)، و تضمینی است که توزیع خاص حرکت به دست آمده به طور کلی دائمی نخواهد بود، بلکه فقط آن موارد نسبی را می پذیرد. ماندگاری های درون آن که کاناتوس اسپینوزیستی را نشان می دهند.

هر یک از این سطوح در سلسله مراتب موجودات با کیفیت متمایز خود مشخص می شود - مادیت، بگذارید بگوییم با برجسته ترین مثال ها، زندگی، ذهن.

اکنون می‌توانیم معنای الوهیت را در نظر بگیریم. این کیفیت مشخصه مراتب بالاتر بعدی هستی است که توسط نیسوس جهان پیشگویی شده است که ذهن را آفریده است و موجودات محدودی که به آن اعطا شده است، که مشاهده می کنند لزوماً فقط ذهن انسان نیستند.

موجوداتی که دارای چنین الوهیتی باشند، خدایان متناهی خواهند بود. اما وقتی می‌پرسیم خدا برای ما چیست، باید پاسخ دهیم که این جهان در مجموع با این نیسوس به سوی خداست. اگر الوهیت به دست می

آمد، نه خدای نامتناهی، بلکه خدایان متناهی وجود داشــت، و جهان-نیسـوس توزیع حرکت را به نوبه خود از آنها گذشته بود.

اما برای ما که الوهیت به دســت آمده وارد نمی شــود و برای ما خدایی نیســت بلکه خدای نامتناهی وجود دارد، خدا موجود توصیف شده است. بدن او کل جهان است، ذهن او (یا شکل متمایز زمانی او) خدایی بی نهایت است.

چنین خدایی با تمام جهان همسـو نخواهد بود. زیرا وقتی رابطه موجودات یک مرتبه را با هسـتی در سـطح پایین‌تر به‌طور تجربی بررسـی می‌کنیم، درمی‌یابیم که کیفیت بالاتر با جسـمی از سـطح پایین‌تر همراه نیسـت، بلکه با بخشی از آن همراه است.

به عنوان مثال، اسـپینوزا می‌گوید که ذهن با بخشـی از بدن زنده، مغز یا حداکثر سـیسـتم عصـبی مرکزی همراه است. به همین ترتیب ما باید الوهیت را نه به عنوان یک کل جهان، بلکه به بخشی از آن تصور کنیم.

فقط تا زمانی که ما به خدایان فکر نمی کنیم، بلکه به خدا فکر می کنیم، آن بخش یک بخش نامتناهی است که تمام جهان را به همان معنا نشان می دهد که معمولاً تصور می شود مغز نشان دهنده کل بدن است، زیرا هر محبت بدن مستقیماً وجود دارد. یا به طور غیر مستقیم در مغز منعکس می شود.

از این رو، به جای خدایی که با کل طبیعت یکسـان اسـت، مانند اسـپینوزا، باید بگوییم که فقط بدن خدا تا این حد یکسان است، اما الوهیت خدا، آن چیزی که ویژگی اوست، تنها در بخشی از آن جهان مستقر است.

خدا عین ذات اسـت، از نظر جسـمش وحدت‌گرا اسـت، اما از نظر الوهیت خود از ما فراتر می‌رود، هر چند همچنان در طبیعت باقی است، و خداباور است.

احساس دین، عاطفه عبادت، توضیحی را بر همین سطرها خواستاراست. اشتراک در نیسوس عالم ; گرفتار چرخ های آن موجودی هستیم که برخاسته از هرج و مرج فضا–زمان سطوح موجودات را با کاناتوس خود تکامل می دهد، اما همیشه آشفتگی استفاده نشده ای را حفظ می کند که امکان ظهور سطوح جدید را فراهم می کند. ما با احساس یگانگی با کیفیت بالاتر بعدی که از سطحی که ما یا سایر ذهن ها به آن رسیده ایم، به آن nisus پاسخ می دهیم.

همانطور که عشق، بازگشت به نمونه قدیم، در ذات خود واکنشی مشخص به فردی از جنس مخالف است، دین نیز واکنشی است که ما به خدا به عنوان کل هستی با نیسوسش نسبت به کیفیت جدید الوهیت می کنیم.

اما در حالی که عشق تجلی کاناتوس فرد انسانی یا حیوانی است، شور دینی تجلی نیسوسی است که انسان به دلیل گرفتار شدن در دستگاه عمومی، دارای آن است. بنابراین اندام خاصی ندارد، اگرچه در حرکات بدنی دعا و هیجانات بدنی منتشر می شود.

و مانند سایر احساسات ما را به درک عقلانی موضوع خود سوق می دهد. از آنجایی که کل جهان در نیسوسش به الوهیت، پاسخ دین را در ما برمی انگیزد، ما از جهان مانند این گرایش الهی آگاه می شویم و خدا را درک می کنیم، همانطور که هدف عشق را دوست داشتنی می بینیم.

شور دینی که ما در خود می یابیم، شیئی را فریاد می زند که عقل پس از آن وظیفه خود را می گذارد که با عبارات فکری توصیف کند و رابطه آن را با واقعیت های مشاهده شده کشف کند.

بنابراین، شکافی که در اسپینوزا میان برداشت نظری از خدا و تقاضای دینی مبنی بر اینکه خدا باید موضوع پرستش باشد، می‌یابیم، زمانی پر می‌شود که زمان تصدیق شود که همان حیات واقعیت غایی است. با این حال، در این روند، ایده خدا، با نزدیک شدن به تجربه رایج دین، دچار یک تغییر اساسی می شود، و ایده

دین به نوعی، همانطور که در واقع ما آن را احساس می کنیم، به یک شور جسمانی تبدیل می شود نه فقط یک عشق فکری.

نتیجه

شاید مهم‌ترین پیامدهایی که از جایگزینی زمان به جای اندیشه در ویژگی‌های اسپینوزیستی حاصل می‌شود، از این قبیل است.

ناگفته نماند که هیچ کس پیشنهاد نمی کند که فلسفه ای را به این شکل برای خود بسازد و با تلاش بر سیستم یک فیلسوف بزرگ تأثیرات یک فرضیه را انجام دهد. او در واقع تنها در صورتی می‌توانست این فرضیه را مطرح کند که قبلاً به چنین نتایجی رسیده بود، بدون اینکه عمداً یا آگاهلنه نظرات خود را بر اساس نظریه های فیلسوف مورد نظر بنا کند.

اما او ممکن است به نشان دادن وابستگی خود به فیلسوفی مانند اسپینوزا افتخار کند، و حتی اگر خودش یهودی باشد که با یهودیان صحبت می کند و ممکن است این کار را با روش آشکارا غیر تاریخی با استفاده از اسپینوزا برای رسیدن به هدف انجام دهد. البته اسپینوزا از هیچ لحاظ حتی تاریخی سرگرم نمی شد.

ممکن است شنوندگان من فکر کنند که هر چقدر هم که کوشیده‌ام معنای تاریخی بخش‌هایی از دکترین اسپینوزا را صادقانه بیان کنم، بیشتر به براق بودن توجه داشته‌ام تا متن.

اما یک فرد بزرگ برده وار پیروی نمی کند، و ممکن است با مخالفت، بیشتر از اطاعت شرافت یابد. در مورد خود اسپینوزا، امروز برای ابراز تحسین بی حد و حصر دیر شده است. علاوه بر این، برای تمجید از او شجاعت لازم نیست، زیرا تحسین کننده هیچ خطری ندارد.

یهودیان مرا به خاطر احترامی که به اسپینوزا می‌کنم تکفیر نمی‌کنند، و غیریهودیان نیز این سخنرانی را بدنام نمی‌دانند. کسی که برای صد سال اسپینوزا نفرین شده بود، مدتهاست که نام خاص خود یعنی باروخ یا بندیکتوس را بازیابی کرده است. من حداکثر این امر متداول را به تصویر کشیده ام که بزرگداشت با بت پرستی یکی نیست.

صالح یحیی پور

خرداد ۱۴۰۲